Adolfo Gilly

HISTORIA A CONTRAPELO

Una CONSTELACIÓN

Walter Benjamin
Karl Polanyi
Antonio Gramsci
Edward P. Thompson
Ranajit Guha
Guillermo Bonfil Batalla

Ediciones Era

Adolfo Gilly

Historia a contrapelo

Una constelación

Walter Benjamin
Karl Polanyi
Antonio Gramsci
Edward P. Thompson
Ranajit Guha
Guillermo Bonfil Batalla

Ediciones Era

Primera edición: 2006
ISBN: 968.411.636.5

Calle del Trabajo 31, 14269 México, D. F.
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

www.edicionesera.com.mx

Para Ariadna

vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore

Dante Alighieri, *Inferno*, Canto I, 83

ÍNDICE

GRATITUDES

En la primavera de 2003, entre febrero y mayo, el King Juan Carlos I of Spain Center de New York University me invitó a dictar un ciclo de cinco conferencias en la Cátedra Andrés Bello sobre Culturas y Civilizaciones Latinoamericanas, y a participar en el seminario "Modernidad global y economía moral", coordinado por el profesor Greg Grandin en el Departamento de Historia de la misma universidad. La Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM me otorgó el permiso para la estadía en Nueva York. A ambas instituciones va mi agradecimiento.

Este libro reproduce dichas conferencias, cuyos textos originales continué trabajando entre la segunda mitad de 2003 y el año 2004, en mi seminario de posgrado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Con los agregados resultantes, este escrito conserva la estructura de las conferencias originales, incluso su forma discursiva dirigida a un auditorio presente. El epílogo sobre el historiador como investigador y narrador fue escrito para esta edición.

New York University y en especial su King Juan Carlos Center y su Departamento de Historia, con cuyos estudiantes trabajé mi curso y mis conferencias, me dieron generoso apoyo intelectual y amplio espacio material durante mi estadía en Nueva York. Vaya aquí mi agradecimiento a James Fernández, director del Centro, quien además de otros gestos de amistad me hizo conocer a los veteranos de la Brigada Lincoln en la guerra civil española; a Greg Grandin, con quien compartimos trabajos, inquietudes y

estudiantes; a Sinclair Thomson y Seemin Qayum, historiadores que me brindaron amistad, libros, ideas y precisos comentarios sobre mis conferencias; a Gilbert Joseph, que desde la Universidad de Yale me hizo llegar, como hace ya años, su apoyo intelectual y su amistad; a María Lagos, profesora en City University of New York; a Raphael Folsom, ex alumno mío en Yale, y a Samuel Farber y Selma Marks, mi viejo hogar de afectos y de ideas en el West Village de Nueva York.

ITINERARIO DE UN LIBRO

Persigo la visión de la historia expuesta en estas páginas al menos desde 1956, cuando cuatro años de residencia en Bolivia, entre La Paz y Oruro y entre 1956 y 1960, me fueron revelando casi sin darme cuenta la tenaz persistencia en el presente de un pasado aún vivo y sin confines. Dos libros leídos en ese tiempo y esa geografía del altiplano andino me dieron también algunas de las claves: *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, y *La rebelión de Túpac Amaru*, de Boleslaw Lewin.

En la mitad de una profesión itinerante (y a los treinta y siete años de mi edad, *nel mezzo del cammin di nostra vita*), seis años sedentarios en la cárcel de Lecumberri en México (1966-1972) me permitieron leer con cuadernos de notas y sosiego, entre muchos otros libros, los volúmenes completos de la *Correspondencia* de Marx y Engels, el Marx de los *Grundrisse*, el Trotsky de la *Historia de la revolución rusa*. Me permitieron también conocer, literalmente desde adentro y desde abajo, al pueblo mexicano: su secreto inicial me lo había dado Bolivia.

En *La revolución interrumpida* (1971), escrito en esos años en la celda 16 de la crujía N, traté de mirar a la revolución mexicana desde ese modo de ver, que se concentró según creo en los capítulos sobre el zapatismo, la División del Norte, la Convención de Aguascalientes y la Comuna de Morelos. Resumí por fin mi idea de este método en un ensayo de 1980: "La historia como crítica o como discurso del poder".

Desde entonces sigue el itinerario de lugares, lecturas,

trabajos, maestros, amistades, afectos, encuentros y desencuentros que me llevó a divisar esta constelación en "el cielo de la historia". Si ella realmente existe y no es sólo un espejismo en la pequeña historia del viajero, lo dirá desde donde lo encuentre cada uno de los posibles lectores de este libro.

A. G.
Coyoacán, México,
enero de 2005

I. VIOLENCIA, DESPOJO, GLOBALIZACIÓN

1

En el momento más oscuro del siglo XX en Europa, el año de 1940, Walter Benjamin escribió sus tesis sobre el concepto de historia. Judío, en peligro inminente de ser apresado por los nazis, se suicidó el 26 de septiembre de ese año en Port Bou, en la frontera entre Francia y España. Esas tesis se convirtieron en una especie de legado filosófico, escritas en un momento en que, según pienso, ya sabía que su trágico fin se aproximaba.

Anotó en una de ellas:

> Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "como verdaderamente ha sido". Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. [...]
>
> Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.[1]

El enemigo, en esos años, era el nazismo conquistando Europa entera, todavía protegida su retaguardia al este

[1] Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, en *Écrits français*, Gallimard, París, 1991, pp. 339-56. Todas las citas de este escrito de Benjamin se remiten a esta edición francesa.

por el pacto Hitler-Stalin. Pero el Enemigo con E mayúscula eran la violencia y la opresión sobre los seres humanos como rasgo permanente de la historia. En su octava tesis, Benjamin escribe:

> La tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en que ahora vivimos no es la excepción sino la regla. El concepto de historia al cual lleguemos debe resultar coherente con ello.

Y luego:

> El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean "aún" posibles en el siglo XX no tiene *nada* de filosófico. No está al inicio de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.

En un artículo titulado "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", Hans-Georg Gadamer escribía a principios de los años noventa:

> Así como el siglo XIX, en realidad, comenzó con la muerte de Goethe y la de Hegel y finalizó al estallar la Primera Guerra Mundial, el siguiente se inició justamente con esa guerra y comenzó precisamente como la época de la guerra mundial y de las guerras mundiales. Si hoy nos interrogamos sobre esa época de nuestro siglo XX, ello significa que existe una conciencia de época que nos separa del período de las guerras mundiales. Se diría que el sentimiento de la vida de la nueva generación ya no está dominado hasta tal grado por la angustia de sentir que las amenazadoras catástrofes son la inevitable prosecución de la trama de la historia universal;

que los seres humanos pueden aprender a convivir incluso con los potentes medios de dominación de que disponen para su mutua destrucción, y que el camino hacia el futuro permanece abierto gracias a una sobria evaluación de las realidades y a una actitud positiva ante los compromisos razonables. Son esperanzas que todos alientan.[2]

Podríamos decir que éstas eran la actitud y la disposición de ánimo dominantes en la ciencia política occidental, en especial en sus áreas anglosajonas, en los años noventa del siglo XX, después del derrumbe de la Unión Soviética y de la declaración oficial de que la mal llamada Guerra Fría había concluido.

En enero de 2001 se realizó un seminario en la Universidad de California, Santa Bárbara, sobre "El futuro de las revoluciones en la era de la globalización". Extraño tema, pensé cuando recibí la invitación a mediados de 2000. La idea subyacente podía ser que en la era de la globalización la idea misma de revolución estaba ya superada y que habíamos ingresado en ese tiempo descrito por Gadamer –y por muchos otros autores menos serios.

Reflexionando sobre el tema, tuve que partir desde el extremo opuesto: la revolución es violencia desde abajo que derriba una forma de dominación política, sea social o nacional. La globalización, bajo la apariencia de las inversiones sin fronteras, el libre comercio y los múltiples intercambios, no es posible sin una permanente violencia desde arriba, real o potencial, que reestructura naciones, mercados, pueblos y costumbres.

[2] Hans-Georg Gadamer, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992, pp. 89-112.

Lo que tienen en común la revolución y la globalización es la violencia que impone el cambio, una violencia cuya multiforme amplitud, dado el presente nivel de las tecnologías, no tiene comparación con el pasado. La pregunta sobre el futuro de las revoluciones, si es que tal futuro existe, me llevó a una reflexión sobre el siglo XX, un siglo trágico y enigmático de guerras y revoluciones.[3]

Tomando como punto de partida las tesis de Benjamin, trataré de resumir algunas conclusiones sobre cómo ese siglo, y su casi increíble acumulación de violencia, inmensamente mayor que la que ha quedado registrada, puede arrojar una iluminación sobre el actual "estado de emergencia". Es cierto, no nos dirá qué hacer. Pero puede permitirnos comprender que este estado de las cosas puede no ser la excepción, sino la regla para cualquier futuro previsible.

2

Max Weber, en su definición clásica, nos dice que "Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un territorio determinado (el 'territorio' es elemento distintivo) reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*".[4]

Cada comunidad estatal (en términos modernos, un Estado-nación) contiene en su interior una relación de dominación/subordinación, conformada en la historia, en la cual una élite (aceptada, legitimada y reproducida como tal en el seno de la misma comunidad) detenta el ejercicio

[3] Una primera versión aparece en mi libro *El siglo del relámpago. Siete ensayos sobre el siglo XX*, Ítaca, México, 2002.

[4] Max Weber, *El político y el científico* [1918], Alianza, Madrid, 2003, p. 83.

de ese monopolio y rige un modo estable de extracción y reparto del plusproducto social.

Una revolución es una ruptura violenta de esa relación por parte de los dominados. Un golpe de Estado, en cambio, es una ruptura ilegal y muchas veces violenta en el ejercicio de esa relación por parte de los dominadores, efectuada dentro de la élite gobernante. La primera afecta las formas y hasta el contenido de la relación de mando/obediencia en el cuerpo político del Estado; la segunda, no.

Cada revolución victoriosa establece una nueva relación de dominación con una nueva élite, no la abolición de toda dominación. Cada golpe de Estado exitoso establece un nuevo gobierno y un nuevo grupo de gobernantes que mantienen, ejercen y reproducen la dominación existente. Ésta ha sido la norma de todas las revoluciones y los golpes de Estado hasta hoy.

Si se me permite una comparación, podríamos suponer a las Naciones Unidas como un solo Estado global. Tendríamos allí un organismo ejecutivo legítimo, el Consejo de Seguridad, y en su interior una élite dominante, los cinco miembros permanentes con derecho a veto: Estados Unidos, Gran Bretaña, Rusia, China y Francia. Según las reglas establecidas, podríamos decir que el Consejo de Seguridad, en el seno de esa organización, "reclama para sí con éxito el monopolio del uso de la violencia legítima", según la definición de Max Weber.

Éste ya no es el caso. Lo que vimos en el inicio de la guerra de Irak en 2003 fue una especie de golpe de Estado dentro de ese cuerpo colectivo, donde una minoría de sus miembros (Estados Unidos y Gran Bretaña) desconoció ese reclamo y se propuso legitimar con sus hechos el uso de la violencia sin el requerido consenso. Ante este golpe de Estado los restantes miembros del Consejo, aun con

reservas y gruñidos, terminaron por inclinarse ante el nuevo estado de cosas y continuaron avalando el funcionamiento del organismo bajo el mando unilateral de Estados Unidos. Este mando no se impuso por el "compromiso razonable" (Gadamer), sino por la violencia de la guerra y la superioridad de sus armas.

Las reglas internacionales de dominación y consenso, tal como quedaron establecidas en el pasado siglo XX, han ido cambiando ante nuestros ojos como en un experimento de laboratorio.

3

En el curso del siglo XX hubo dos grandes guerras mundiales y una cantidad de guerras y revoluciones, nacionales y sociales. Por un lado las Naciones Unidas, en tanto formalización de un orden político internacional, por el otro la globalización, como el bosquejo de un posible capitalismo único mundial, en realidad surgieron de esta enorme acumulación de violencia. Esta misma violencia vino a ser, como siempre ha ocurrido en la historia, el impulso fundamental para el cambio y la innovación en las tecnologías.

Si consideramos la lista de miembros de las Naciones Unidas, veremos que una mayoría de ellos atravesaron durante el siglo XX guerras de liberación nacional o revoluciones. El debilitamiento durante la segunda guerra mundial (1939-1945) de la dominación ejercida por las naciones imperiales abrió las puertas, en la segunda mitad del siglo, a una rebelión colonial y nacional generalizada, cuyas guerras, revoluciones y movilizaciones se sumaron y se potenciaron desde 1944 en adelante con los movimientos de trabajadores y oprimidos en las metrópolis, que después de pagar con sus vidas y su sangre el precio de

la guerra de sus gobiernos exigieron y conquistaron nuevos derechos y libertades.

Los protagonistas principales –no los únicos– de aquellas revoluciones en lo que se dio en llamar el "Tercer Mundo" fueron los oprimidos y subalternos del mundo rural, encabezados muchas veces por una fracción de las élites urbanas instruidas. Esa irrupción violenta de los campesinos y habitantes rurales no estaba movida por una visión precisa de un mundo futuro, sino por la insoportable condición de ése en el cual vivían. Como escribe Walter Benjamin en sus *Tesis*, esa violencia se nutría "de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados".

Esta irrupción venía de la experiencia del pasado, no de una determinada visión del futuro. Esto significa *historia*, no sólo tal como la registran y la cuentan los dominadores, sino ante todo tal como se preserva en las mentes, la memoria y las relaciones cotidianas de los subalternos. En esa experiencia se suman y combinan la memoria corta, la de las luchas y formas organizativas de las décadas precedentes, de las dos o tres generaciones más recientes (hijos, padres y madres, abuelos), con la memoria larga, la que cada comunidad humana ha acumulado en los ciclos de los siglos y sus generaciones sucesivas.[5]

No es en la economía ni en la política sino en la historia (en cada historia específica), en sus tiempos largos y en su complejo entramado de relaciones de dominación y dependencia, donde se puede descifrar el código genético de cada revolución. Según la invitación de Walter Benjamin a "pasar por la historia el cepillo a contrapelo", Edward P. Thompson escribió:

[5] Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980*, Aruwiyiri, La Paz, 2003.

> A medida que algunos de los actores principales de la historia se alejan de nuestra mirada –los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales–, un inmenso reparto de actores secundarios, que habíamos tomado por meros figurantes en el proceso, ocupa el primer plano de la escena.[6]

Comparten esta visión, bajo formas diferentes, Barrington Moore, James C. Scott y lo que podemos llamar genéricamente la escuela de la economía moral; Ranajit Guha y la escuela de los Estudios Subalternos de la India, y diversos historiadores de Estados Unidos y de América Latina cuyos focos de estudio se ubican sobre todo en Mesoamérica y en los Andes, tierras de las antiguas civilizaciones.

Una conclusión metodológica obvia es que sólo estaremos en condiciones de generalizar (es decir, buscar rasgos comunes) sobre esas historias después de investigar y descubrir en cada caso las características específicas.

Hecha esta reserva, quiero destacar un rasgo común, detrás y debajo de estas rebeliones violentas. No es la búsqueda de democracia o la búsqueda de autodeterminación nacional, aun cuando ambas motivaciones pueden aparecer en sus programas. Estas revoluciones nacionales, agrarias y sociales del siglo XX se han alzado, cada vez, contra el despojo universal encarnado en la expansión de las relaciones capitalistas y en la destrucción del antiguo mundo humano de las relaciones personales; contra la trasformación en valor de cambio de todo valor de uso (o, si se quiere, de las vidas humanas y la naturaleza en mercancías); y

[6] Edward P. Thompson, "History and Anthropology", *Making History*, The New Press, Nueva York, 1994, p. 205. (Edición en español: "Folclor, antropología e historia social", *Historia social y antropología*, Instituto Mora, México, 1994, p. 60.)

contra la creciente mercantilización –o cosificación– de toda relación humana.

A lo largo de los siglos XIX y XX, mediante la expropiación y la apropiación de los bienes comunales (*commons*) en Europa, a través de la colonización en nombre de la Religión, el Progreso, la Democracia o cualquier otra idea abstracta equivalente, las modernas relaciones de mercado fueron impuestas por la fuerza y la violencia, llevando consigo el exterminio o la sumisión de poblaciones incontables, de sus vidas, sus historias y sus culturas. En los albores de la primera modernidad, el año 1552, se presentó el primer manifiesto contra esta infernal y entonces apenas naciente forma del mundo: la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de fray Bartolomé de Las Casas.

Al menos cinco siglos, los de la Era Moderna, tienen las raíces de esta casi increíble violencia del siglo XX, incluidos los mataderos de las dos guerras mundiales y el Holocausto judío, como tantos historiadores y escritores hoy lo reconocen.

Por eso, si nos atenemos al imaginario de sus protagonistas antes que al de sus dirigentes, estas revoluciones se parecen a la visión de Walter Benjamin: "Para Marx las revoluciones son las locomotoras de la historia. Pero tal vez las cosas sean diferentes. Tal vez las revoluciones sean la forma en que la humanidad, que viaja en ese tren, jala el freno de emergencia".

No se trata aquí de un regreso al pasado, incluso cuando más de una vez éste aparece idealizado y mitificado en las mentes de los rebeldes. Aquellas sociedades pasadas no eran idílicas ni igualitarias y eran duras las formas de su dominación. Pero las legitimaba un imaginario compartido, lo cual no es el caso con los conquistadores extranjeros. El mando en sus formas y sus intercambios era negociado sin cesar entre gobernantes y subalternos, en la resistencia

y en el consenso, dentro de un tejido histórico de creencias y costumbres compartidas por la entera comunidad.

De esto se trata la hegemonía: el reconocimiento, construido en la historia y sujeto siempre a discusión, de la legitimidad de una dominación dada dentro de la ideología compartida por una comunidad imaginada o real. Ninguna cantidad de bombas o de ejércitos extranjeros puede destruir esos lazos culturales históricos y establecer, desde afuera y desde arriba, la democracia, la ciudadanía o cualesquiera otras ideas abstractas.

En su *Dialéctica del Iluminismo*, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno definieron esta relación: "La tarea por cumplir no es la conservación del pasado, sino la redención de las esperanzas del pasado".[7]

4

Durante el último cuarto de siglo el grupo de historiadores de la India reunidos desde 1982 en la revista *Subaltern Studies*, cuyo fundador es Ranajit Guha, vino desarrollando una visión alternativa de la historia, especialmente en la obra del mismo Guha, condensada en su libro más reciente, *La historia en el límite de la Historia Universal*.[8]

Tal visión no es la misma que la de la "historia desde abajo" o historia radical, aun cuando puede tener preocupaciones comunes. Su mayor deuda intelectual es, en sus mismos inicios, con Antonio Gramsci, pero también con ese precursor de los estudios postcoloniales, Frantz Fanon. Todos ellos comparten lo que se podría llamar el

[7] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, introducción, *Dialectic of Enlightenment* [1944], The Continuum Publishing Company, Nueva York, 1997, p. XV.

[8] Ranajit Guha, *History at the Limit of World-History*, Columbia University Press, Nueva York, 2002.

punto de vista subalterno, que mira no sólo hacia la relación entre dominación y subalternidad, sino también, y sobre todo, a las múltiples y complejas relaciones entre los subalternos, tal como son construidas a través de la historia, las costumbres y las comunidades y sus bienes.

En un mundo en el cual, a pesar de los mercados sin fronteras, las tecnologías digitales y el Internet, tal vez cinco de los seis mil millones de seres humanos continúan reproduciendo esas relaciones en sus vidas cotidianas, sus intercambios, sus sentimientos y sus sueños, en este mundo específico, esa mirada particular es indispensable en cualquier reflexión seria sobre la guerra, la violencia, la dominación y la resistencia.

La historiografía de las élites revolucionarias casi siempre ha dejado de lado –literalmente, no ha registrado– esta "esfera autónoma" de la política de los subalternos, tanto en las revoluciones nacionales como en las sociales, o simplemente ha supuesto que la política de la élite dirigente es "el reflejo conciente del movimiento inconciente de las masas".

Pero una rebelión, que para sus participantes es un acontecimiento peligroso y cuidadosamente meditado, presupone un imaginario común entre aquellos que se rebelan. Este imaginario no proviene de las teorías o los programas de las élites cultas. Es un racimo de ideas, creencias y sentimientos enraizado en la historia. Las élites, si van a desempeñar el papel de tales, están obligadas a comprender y a poner en conexión con ese racimo sus propias ideas y visiones, sean éstas religiosas, políticas o utópicas, acerca de la reorganización de la sociedad y del poder.

Lo que entonces sobreviene no es una simple adaptación de ideas, sino un diálogo implícito, una negociación y una creación dentro de la intensa actividad espiritual e intelectual de cada revolución. Así se conforma el discurso

propio y novedoso de cualquier movimiento rebelde, viejo y nuevo a la vez y por todos compartido: no la conservación del pasado, sino la redención de sus esperanzas en la novedad de la revolución, sus discursos y sus actos.

Este sentimiento es tan duradero como cada comunidad determinada. Puedo recordar una visita a Detroit en diciembre de 1981 y a mis amigos, delegados de departamento de fábricas de automóviles, llevándome al punto donde había ocurrido, en las huelgas de 1937, la mítica "batalla de Flint" entre los trabajadores del automóvil de un lado y los rompehuelgas y policías del otro, y refiriéndome el enfrentamiento tal como se lo habían contado sus padres y sus madres.[9]

Frente a la escritura histórica de la élite colonial y la élite nacionalista, Ranajit Guha explica que había otra esfera de la política india durante el período colonial (es decir, hasta 1947). En esa esfera, dice,

> los actores principales no eran los grupos dominantes de la sociedad indígena, sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora y el estrato intermedio de la ciudad y el campo, en suma, el pueblo. Ésta era una esfera *autónoma*, dado que no se originaba en la política de élite ni su existencia dependía de ella. Sólo era tradicional en la medida en que sus raíces podían rastrearse hasta los tiempos precoloniales, pero de ningún modo era arcaica en el sentido de ser anticuada [...]. Este dominio autónomo, tan moderno como la política de la élite india, se caracterizaba por

[9] Flint es también el lugar mítico, destruido por los sucesivos ciclos del capital, adonde regresa vez tras vez la memoria cinematográfica de uno de sus hijos, el director Michael Moore, desde *Roger and Me* (1989) hasta *Fahrenheit 9/11* (2004).

su mayor profundidad relativa, tanto temporal como de estructura.[10]

La revolución zapatista de Morelos entre 1911 y 1920 es uno de los ejemplos mexicanos. Lo es también su heredera, la rebelión indígena zapatista de Chiapas iniciada en 1994.

En el caso de esas clases y estratos subalternos, escribe Guha,

> la experiencia de la explotación y del trabajo dotó a esta política de muchos idiomas, normas y valores peculiares que la situaron en una categoría aparte de la política de élite.[11]

Por supuesto, estos rasgos distintivos de la política del pueblo, advierte Guha, no siempre aparecen en estado puro, pero contribuyen a delimitar la esfera política de la subalternidad con respecto a la de la élite. Además, convierten a cuanto sucede en esa esfera en algo casi incomprensible para las mentes de las élites: éstas literalmente no pueden ver lo que está sucediendo ante sus ojos y menos pueden prever lo que está por suceder.

Podremos encontrar esos rasgos comunes en los más diversos y a veces, en apariencia, opuestos movimientos de resistencia de los subalternos a esta nueva modernidad del capital que se llama globalización. Posiblemente residen allí, y no en el movimiento propio y global del capital, las similitudes en las cuales dichos movimientos pue-

[10] Ranajit Guha, "Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias, La Paz, 1999, p. 28.

[11] Ibid., p. 29.

den reconocerse entre sí, pese a sus rasgos externos visiblemente diferentes, y fraguar encuentros entre ellos en las más diversas latitudes.

La realidad subalterna, sin embargo, trascurre a un nivel más profundo. El dominio de su política y su recreación de ideas, resistencias y solidaridades sigue activo y se reproduce en la vida cotidiana del pueblo, las comunidades, los oprimidos de todo tipo, que normalmente no están presentes o activos en la política institucionalizada, sea ésta de derecha, de centro o de izquierda, ni siquiera en aquella que se reconoce y existe como política del activismo social.

5

A comienzos del siglo XX, en el apogeo de la *Belle Époque*, Rosa Luxemburg consideró con mirada penetrante lo que seguía ocurriendo ante los ojos de todos, teóricos, analistas, escritores, investigadores: el implacable embate mundial del capital contra la economía natural (comunidades campesinas, señoríos, lazos de dependencia personal, espacios sociales no capitalistas), contra la economía mercantil simple (artesanos y productores independientes) y entre los múltiples capitales. Violencia militar colonial, presión crediticia y tributaria y mercancías baratas fueron las armas en esa lucha sin cuartel en las colonias y en las regiones de Europa donde aún subsistían espacios de economía natural.

Rosa Luxemburg, que estaba viendo el siglo entero en el panorama de sus años iniciales, consideraba como simple ilusión "la esperanza de reducir al capitalismo exclusivamente a la 'competencia pacífica', es decir, al comercio regular de mercancías como única base de su acumulación":

Del mismo modo como la acumulación del capital, con su capacidad de expansión súbita, no puede aguardar el crecimiento natural de la población trabajadora ni conformarse con él, tampoco podrá aguardar la lenta descomposición natural de las formas no capitalistas y su tránsito a la economía y al mercado. Para esta cuestión el capital no tiene otra solución que la violencia, que constituye un método constante de acumulación de capital en el proceso histórico, no sólo en su génesis sino en todo tiempo hasta el día de hoy. Pero como en todos los casos se trata de ser o no ser, para las sociedades preexistentes no hay otra actitud que la de resistencia y lucha a sangre y fuego, hasta el total agotamiento o la extinción. De ahí la constante ocupación militar de las colonias, las rebeliones de los naturales y las expediciones coloniales enviadas para someterlos, como manifestaciones permanentes del régimen colonial. El método violento es aquí el resultado directo del choque del capitalismo con las formaciones de economía natural que ponen trabas a su acumulación.[12]

Éste ha sido el rostro espantoso de la Gran Trasformación descrita por Karl Polanyi a la mitad del siglo XX.

En 1944, Polanyi escribía: "Las masas indias en la segunda mitad del siglo XIX no morían de hambre porque Lancashire las explotaba; perecían en cantidades enormes porque la comunidad aldeana de la India había sido

[12] Rosa Luxemburg, "La lucha contra la economía natural", *La acumulación del capital*, Grijalbo, Barcelona, 1978, cap. XXVII, p. 285. A esta escuela de pensamiento, que atraviesa el marxismo del siglo XX como un río subterráneo que aflora aquí y allá, se remiten trabajos recientes de autores como Mike Davis, David Harvey, Robert Brenner, Ellen Meiksins Wood, Jean-Marie Vincent, Michael Löwy, Bolívar Echeverría, Aníbal Quijano y otros.

desmantelada".[13] Esa segunda mitad del siglo XIX, la era de la gran expansión colonial europea en Asia, África y Medio Oriente, de la conquista del Oeste en Estados Unidos y de la expansión del capital en los países de América Latina, la era cruel de los ejércitos coloniales (externos e internos); de las matanzas de los pueblos indígenas; de la extensión veloz de las redes ferroviarias que llevan los soldados, las mercancías y el mercado capitalista, y del cercamiento y la expropiación por la violencia de los territorios comunitarios en las antiguas y vastas tierras de economía natural, trajo consigo decenas y decenas de millones de muertos por las armas y por el hambre e incalculables desastres ecológicos y naturales.[14]

La creación de los modernos imperios coloniales se realizó a través de matanzas más pavorosas que las de la pri-

[13] En *The Great Transformation* (Beacon Press, Boston, 1957, p. 159; 1ª edición, 1944; edición en español: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003), Karl Polanyi subraya el proceso de destrucción de la economía natural por la imposición violenta del mercado capitalista: "La catástrofe de la comunidad nativa es resultado directo de la rápida y violenta destrucción de las instituciones básicas de la víctima (que la fuerza haya sido o no utilizada en este proceso no parece igualmente relevante). Esas instituciones son destruidas por el hecho mismo de que una economía de mercado es impuesta sobre una comunidad organizada en forma totalmente diferente. El trabajo y la tierra son trasformados en mercancías lo cual, una vez más, es sólo una fórmula rápida para referirnos a la liquidación de todas y cada una de las instituciones culturales en una sociedad orgánica" (citado en Mike Davis, *Late Victorian Holocausts*, Verso, Londres, 2001, p. 10).

[14] Incluso por obra de los despojados: en Argelia, en la región de Sétif, donde estalló la rebelión del 8 de mayo de 1945 precursora de la revolución argelina, hacia 1880 los argelinos incendiaban los bosques que les habían sido confiscados por el Estado colonial en provecho de los colonos franceses. Ver Yves Benot, *Massacres coloniaux*, La Découverte, París, 2001, p. 19.

mera y la segunda guerras mundiales acumuladas. Esas dos guerras atroces por el reparto del botín colonial y del mercado mundial, en cuyos preparativos y desarrollo murieron otras decenas de millones, incluidos los millones de víctimas de los campos de exterminio nazis y los campos de concentración stalinistas y de la colectivización forzada de las tierras soviéticas en los primeros años treinta,[15] fueron en cierto modo la culminación de aquellas matanzas coloniales mediante las cuales se había constituido ese botín en disputa.

Desde las primeras tres grandes revoluciones victoriosas del siglo XX –la mexicana de 1910, la china de 1911, la rusa de 1917–, comenzó a alzarse la marea de rebeliones de base rural y campesina que socavaría y se tragaría, junto con la *Belle Époque*, a los imperios coloniales del siglo XIX. Después de la segunda guerra mundial se hundieron los imperios británico, francés, holandés, belga, alemán, italiano, japonés, español, portugués. El momento en que se volcó la balanza fue, tal vez, entre 1947 y 1949, con el retiro británico de la India y la victoria de la revolución china. En la segunda mitad del siglo XX, la ola de revoluciones coloniales y agrarias derrotó ejércitos imperiales –el francés, el japonés, el portugués, el estadounidense, el sudafricano– y constituyó nuevos Estados nacionales. En ellos las élites nacionalistas tuvieron que pactar con las resistencias y rebeldías en las cuales se apoyaron, aceptar rodeos y cambiar el ritmo del proceso multisecular de destrucción

[15] La colectivización forzada y la industrialización acelerada fueron, en sus ritmos, un resultado de la imposición de competir con el mercado mundial capitalista de cuya presión, según era obvio, la Unión Soviética no podía sustraerse. Las formas terribles que tomaron ambos procesos eran un derivado directo de la idea insensata de la "construcción del socialismo en un solo país", aunque de ello no tuvieran la menor idea el autor de esa teoría ni sus seguidores.

de la economía natural y de expansión de las relaciones dinerarias. Pero, bajo el común denominador de las ideologías del progreso, no se propusieron darle un sentido diferente ni hubiera estado en sus manos hacerlo.

Considerada desde este punto de vista, la llamada Guerra Fría (1946-1990) nada tiene que ver con su versión oficial de una larga lucha defensiva de las democracias contra regímenes dictatoriales y opresivos, que habría concluido en la década final del siglo XX con el hundimiento del Imperio del Mal y la victoria de la democracia. Fue, por el contrario, la guerra del mundo del capital, encabezado por su centro militar, industrial y financiero, Estados Unidos, contra las revoluciones sociales, nacionales y coloniales en los cinco continentes y para subordinar o destruir a sus expresiones estatales. Su victoria es la del imperio del valor de cambio que busca invadir y conquistar hasta los más recónditos intersticios de la vida.[16]

Hoy, sostenida por la violencia de las armas –en ocasiones visible, las más de las veces invisible, pero siempre presente y vigilante–, es la violencia del dinero, con la velocidad y la ubicuidad que ponen a su servicio las actuales tecnologías, la que prosigue sin tregua su proceso de

[16] Bolívar Echeverría resume lo que denomina "el núcleo del discurso crítico de Marx" en estos términos: "En la base de la vida moderna actúa de manera incansablemente repetida un mecanismo que subordina sistemáticamente la 'lógica del valor de uso', el sentido espontáneo de la vida concreta, del trabajo y el disfrute humanos, de la producción y el consumo de los 'bienes terrenales', a la 'lógica' abstracta del 'valor' como sustancia ciega e indiferente a toda concreción, y sólo necesitada de validarse con un margen de ganancia en calidad de 'valor de cambio'. Es la realidad implacable de la enajenación, de la sumisión del reino de la voluntad humana a la hegemonía de la 'voluntad' puramente 'cósica' del mundo de las mercancías habitadas por el valor económico capitalista" (*Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, p. 63).

mercantilización de todos los territorios y los intersticios de la sociedad, de incorporación de todo trabajo concreto en tanto trabajo abstracto al proceso del valor que se valoriza, y de exterminio por miseria o por guerra de quienes resisten al despojo o no logran incorporarse a la valorización universal del capital: pueblos, etnias, culturas, individuos.

La globalización no es sino una nueva exacerbación de ese despojo universal, un nuevo asalto de los dueños del dinero, del poder y del conocimiento, propietarios en consecuencia de la tecnología y el armamento, para incorporar al mundo en apariencia ilimitado del capital, sin excepciones ni reservas, las dos fuentes de toda riqueza: la naturaleza y el trabajo humano.

6

Las dos grandes guerras del siglo XX (1914-1918 y 1939-1945) rompieron, modificaron y restablecieron bajo formas diferentes las relaciones de dominación entre naciones. La globalización no supone una abolición o una disolución de esas relaciones sino una nueva definición de sus reglas. Sostén de esta redefinición es la violencia legitimada de las naciones organizada en sus ejércitos.

La guerra, como siempre, será la razón última. La dominación, no el mero petróleo, es lo que está en juego. Aunque en la superficie aparezcan Irak, Al-Qaeda o un "terrorismo" sin rostro y sin nombre, la disputa de fondo de Estados Unidos es con la Europa del capital, con China y con Rusia. Una nueva guerra clásica está hoy en ciernes, no una guerra de clases o una de civilizaciones.

En otras palabras: la actual forma de la globalización es impensable sin la existencia y la supremacía indisputada del Pentágono, sus bases militares, su industria de guerra,

sus sistemas de información y comunicación y su arsenal planetario, como pivote de la violencia global.[17]

Este nuevo monopolio planetario del ejercicio de la violencia física posible es el garante último, aunque no único, de la reproducción de la moderna "comunidad trasnacional" del valor de cambio, cuya legitimidad se sustenta en una forma de "comunidad del dinero" que considera incluidos en ella a los participantes en la reproducción del valor, y excluidos –parias, bárbaros, marginales, excedentes o desechables– a todos los demás. La clasificación de ciertos Estados como "Estados canallas" ("*rogue States*") es el correlato internacional de la criminalización de sectores enteros de las sociedades nacionales (la reaparición de las "clases peligrosas").

Al mismo tiempo, la incesante extensión sin fronteras de la relación salarial, en las condiciones impuestas por la desvalorización masiva de una fuerza de trabajo cada vez menos protegida a nivel nacional, genera versiones y condiciones violentas y espontáneas de la inevitable disputa por ese valor del trabajo asalariado frente al capital. Esto es lo que se prepara o está ya en curso en China, India, Malasia, Indonesia, América Latina y otras regiones de la economía global.

La violencia de la modernidad capitalista resume y absorbe en sí las precedentes violencias y, mientras concentra

[17] En la consolidación e incremento de esta supremacía absoluta, como artículo de fe fuera de discusión, se sustentan las doctrinas de guerra gemelas de los dos grandes campos de la política de Estados Unidos. La de George W. Bush y los republicanos está resumida en el documento *Estrategia de seguridad nacional*, presentado al Congreso de Estados Unidos el 20 de septiembre de 2002. La de sus adversarios demócratas puede encontrarse, entre otros lugares, en el libro de Zbigniew Brzezinski, *The Choice. Domination or Leadership*, Basic Books, Nueva York, 2004.

en un único polo la capacidad de desencadenar el poder de destrucción y exterminio generalizado o focalizado, disemina como una pandemia, en la sociedad contemporánea (cuyos vínculos naturales van siendo embebidos o sustituidos más y más por el vínculo del valor de cambio), una violencia interior verbal y física, virtual y material que, al igual que el dinero, tiende a volverse forma habitual y hasta aceptable de intercambio y relación entre los seres humanos. El reverso general de esta violencia es, por supuesto, el miedo en sus infinitas y cambiantes manifestaciones, condensaciones e intensidades.

La actual globalización digitalizada no reconoce barreras, fronteras ni límites. Uno de sus grandes hechos es la todavía paulatina incorporación al mercado, por primera vez en la historia, de las inmensas extensiones territoriales de Rusia y de las ilimitadas reservas de trabajo humano de China. Otro, la ya iniciada expropiación y conversión en mercancía de los códigos genéticos y de la reproducción biológica del mundo de la naturaleza, especie de culminación delirante del proceso multisecular de cercamiento y apropiación de las tierras comunales y de los bienes comunes.

Estamos ante una mutación epocal. A esta mutación internacional y en las sociedades nacionales se le suele también llamar "desregulación". Mirando desde este momento temprano de esta nueva modernidad del capital, es difícil divisar lo que se oculta detrás del horizonte, aunque la historia, la teoría y el razonamiento permitan comenzar a imaginarlo.

La nueva dominación del capital no elimina, sino que exacerba, la competencia entre los diversos capitales y en particular entre las concentraciones financieras que dominan el mercado de capitales. Esta competencia abarca ahora la superficie entera del planeta. En la historia del

capital, tal conflicto periódico y recurrente se ha resuelto una y otra vez por la guerra. No hay razón para pensar que las armas de destrucción masiva y las nuevas tecnologías hayan cambiado los términos de la relación entre capital, industria militar y guerra.

Si la violencia es un componente intrínseco de la competencia entre los varios capitales, la resistencia es también un corolario necesario de la dominación del capital sobre los seres humanos. Desde la resistencia del trabajo vivo dentro de la relación de capital hasta las resistencias de las todavía vastas zonas de las sociedades humanas apegadas a formas materiales y espirituales de la economía natural por debajo de la dominación universal del capital, la lógica abstracta del valor que se valoriza no se ha apoderado de las voluntades y las vidas de los seres humanos hasta sus últimos reflejos, como sería su vocación.

Derruidas o desmanteladas las materializaciones organizativas de la resistencia alzadas a lo largo del siglo XX, no se ha esfumado con ellas la experiencia humana de resistir, organizar, pensar e imaginar un mundo/otro. Ésta ha sido la constante de todas las rebeldías y las rebeliones de los subalternos y los oprimidos. Tampoco se ve razón para pensar que este modo de ser y de existir de los seres humanos en relación con la dominación ejercida sobre ellos se haya desvanecido.

Por definición, toda resistencia de las clases, grupos y comunidades subalternos contra la dominación es una relación que implica por ambas partes grados de violencia muy diversos pero todos reales. En qué formas organizativas llegará a condensarse esa siempre presente e inevitable resistencia, sólo la experiencia de la nueva dominación podrá terminar de revelarlo. Pero, cualesquiera que sean, es condición humana que tampoco aquí ninguna experiencia anterior vaya perdida.

En la globalización se están conformando nuevas relaciones entre dominación, resistencia y violencia. Si esto es así, esta globalización lleva consigo el germen de nuevas guerras y revoluciones donde la violencia, como razón última, redefinirá esas relaciones. Toda otra suposición, en el actual estado de las cosas humanas, entra de lleno en el dominio de la fantasía.

7

Estas reflexiones pueden parecer pesimistas. Sin embargo, como historiador uno no está autorizado a ser "pesimista" u "optimista", términos que no corresponden al oficio de historiar.

El pasado, territorio de la historia, no es destruido por el presente. El pasado está vivo en éste y hasta sigue creciendo y multiplicándose con nosotros en los tiempos de la humanidad viviente. El pasado es una acumulación de desastres humanos, pero es también nuestro reservorio de conocimiento, razón y esperanza.

Así, en 1940, Walter Benjamin había escrito en sus *Tesis*:

> Nada que haya sucedido alguna vez debe considerarse como perdido para la historia. Es cierto, sólo una humanidad redimida recibe la totalidad de su pasado –lo cual significa que sólo para una humanidad redimida su pasado se ha vuelto citable en todos sus momentos.

Redimida: es decir, una que a través de sus tiempos y sus experiencias haya alcanzado por fin a hacer suyo en libertad la totalidad de su presente.

II. LA GRAN TRASFORMACIÓN INCONCLUSA

1

"El don de encender en el pasado la chispa de la esperanza" sólo es dado a aquel historiador capaz de contemplar el rostro oscuro del presente: así quise recordar a Walter Benjamin en el capítulo precedente.

Ahora bien, ese pasado es terrible, dice Benjamin en sus tesis sobre el concepto de historia. Su fantástica descripción del ángel de la historia, ese ángel visto en el cuadro de Paul Klee que lo acompañaba en su estudio, es tal vez su pasaje más citado.

Con sus alas abiertas, el rostro del ángel

> está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que sin cesar apila ruina sobre ruina y las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tempestad está soplando desde el Paraíso y se arremolina en sus alas con tal violencia que el ángel ya no puede plegarlas. Esta tempestad lo impulsa irresistiblemente al futuro hacia el cual está vuelta su espalda, mientras el cúmulo de ruinas ante él sube hasta el cielo. Esta tormenta es lo que llamamos progreso.[1]

[1] W. Benjamin, *Écrits français*, cit., pp. 343-44.

En 1940, mientras escribía estas letras, esa acumulación de un desastre sobre otro ocurría ante los mismos ojos de Benjamin. La Gran Guerra de 1914-1918, la primera guerra mundial, la "guerra para terminar con todas las guerras", según se la llamó, había traído en cambio el nazismo, el stalinismo y una nueva guerra mundial, esta vez, según se dijo, en defensa de la libertad y la justicia.

La Bella Época europea, los tiempos porfirianos de la paz y el progreso, la epopeya de los ferrocarriles y de la civilización llevada en todas partes a los "nativos" mediante el comercio, las inversiones, los ejércitos y la religión había resultado ser una increíble y aterradora acumulación de crueldad, opresión y destrucción de vidas humanas por decenas y decenas de millones en Asia y en África; y de destrucción de equilibrios e intercambios multiseculares entre los seres humanos y la naturaleza.

Suez y Panamá, los dos canales que unieron los océanos y abrieron las rutas comerciales, fueron las tumbas de incontables miles de asiáticos, africanos, centroamericanos y otros trabajadores coloniales, muertos por la dureza del clima bajo un sistema de trabajo que los convertía en esclavos antes que en trabajadores libres.

La izquierda europea, con algunas pocas excepciones, no era capaz de ver esta catástrofe. Ya establecida como oposición en el interior del orden político europeo y colonial –es decir, ya integrada en este orden–, compartía con los liberales la idea del Progreso como una marcha victoriosa de la humanidad hacia un futuro en el cual la ciencia y la industria la liberarían de la necesidad, las pestes y la opresión.

Los socialistas creían que para alcanzar ese futuro era necesario y suficiente extender la democracia electoral y expandir la propiedad pública. Los liberales, en contraste, sostenían que la propiedad privada y la competencia

entre los diversos capitales eran la fuerza motora del progreso y de la libertad. Además, creían que la competencia, la división del trabajo y, como consecuencia, la libertad individual dependían de la existencia universal de mercados libres –o, como su predecesor Adam Smith había dicho en sus tiempos, de la "propensión a permutar, trocar e intercambiar una cosa por otra" propia de los seres humanos.

Unos y otros, socialistas y liberales, aun cuando competían entre sí por los cargos de gobierno, hacia la primera década del siglo XX se colocaban en oposición a los conservadores, identificados con el mundo tradicional de los grandes propietarios rurales, el privilegio, las jerarquías y los linajes. En otras palabras, unos y otros se contraponían al Antiguo Régimen, que a comienzos del siglo XX, aun cuando se hallara ya en abierto repliegue en las economías industriales, todavía estaba firme en los gobiernos y en los puestos de mando de las metrópolis europeas.

Incluso en Francia la élite burguesa en el gobierno se complacía en imitar a la vieja aristocracia, como lo muestra Arno Mayer en *La persistencia del Antiguo Régimen* o como lo dibuja Marcel Proust en *En busca del tiempo perdido.*

Los socialistas europeos veían todavía a Estados Unidos como el astro en ascenso, la futura Casa del Trabajo y de la Solidaridad. Los liberales, por su parte, lo veían como el Hogar de la Libre Empresa y de la Democracia. Para unos y otros, socialistas y liberales, Estados Unidos era entonces un país nuevo, abierto a ambos futuros y a los dos océanos.

Unidos por su fe en el Progreso y contra el partido de los conservadores, esos liberales y socialistas no podían ver que las incesantes y despiadadas guerras contra los pobres metropolitanos y los subalternos coloniales ya habían engendrado las ideologías, los ejércitos, las industrias y

la voluntad política que llevaban al inminente desastre en la misma Europa: la Gran Guerra, la primera guerra mundial.

En esos días no eran pocos los socialistas europeos que incluso estaban convencidos de la misión civilizadora del colonialismo. Jean-Marie Vincent describe así ese entonces:

> Las apariencias de normalidad que se da la sociedad capitalista en Europa enmascaran a los ojos de muchos marxistas las potencialidades de violencia que esconde. No se quiere ver que la violencia contra el otro está inscrita en las relaciones sociales y en los enfrentamientos cotidianos entre los individuos. Tampoco se quiere ver que la legalidad observada por los Estados en sus políticas represivas es ambigua. El reino de la ley es un progreso en relación con la arbitrariedad de las políticas absolutistas. Pero es al mismo tiempo un medio para marcar y criminalizar a una parte de la sociedad a fin de tranquilizar a las clases dominantes e ilusionarlas con su superioridad. Comprobación aún más asombrosa: apenas se toma en cuenta la colonización con sus innumerables masacres, los estragos que provoca en partes inmensas del planeta. Una cantidad no despreciable de revisionistas incluso está convencida de la misión civilizadora de la colonización y no se conmueve por las conductas racistas de los colonizadores. La izquierda radical que rechaza el colonialismo y el imperialismo a menudo se inclina a restarle importancia (no así Rosa Luxemburg). La carrera armamentista en Europa y las crisis internacionales recurrentes entre los grandes países imperialistas, es verdad, preocupan también a muchos socialistas, pero éstos creen que podrán conjurar el peligro con campañas pacifistas y llamados a la razón de los gobernantes para proponerles compromisos. Se niegan

hasta a imaginar que el mundo puede hundirse en la barbarie y en una orgía de violencia.[2]

Es sorprendente la similitud entre esas visiones de inicios del siglo XX y las miradas ebrias sobre su propio mundo de las élites de sus años noventa, esa breve segunda Bella Época hoy al borde del colapso. Sin embargo, en estos tiempos recientes tales modos de ver el mundo han inspirado a no pocos "científicos sociales" encendidas visiones de progreso infinito y transiciones felices hacia democracias estables y perpetuas.

2

Walter Benjamin se cuenta entre aquellos que tenían una mirada diferente sobre el mundo. No era suya la ideología del progreso. Y no porque creyera posible o deseable la repetición, la conservación o el retorno hacia cualquier tiempo pasado, sino porque pensaba en el pasado como algo que continúa vivo en nuestro tiempo y es, para nosotros, no sólo un cúmulo de memorias amargas sino también una fuente de conocimiento y esperanza.

Esta esperanza, para Benjamin, no proviene del futuro, tiempo vacío todavía, sino de los varios pasados que se mezclan y combinan para hacer la plenitud y la riqueza del tiempo presente. Considera el presente y su vértigo desde el pasado y desde adentro, desde los subalternos, los oprimidos y los múltiples pasados vividos por sus ancestros. La totalidad de esos pasados moldea poderosamente el presente, sus formas, sus movimientos y sus esperanzas.

Este concepto de la historia no cree en el progreso ha-

[2] Jean-Marie Vincent, *Un autre Marx. Après les marxismes*, Page Deux, París, 2001, p. 16.

cia un paraíso futuro ni en el retorno a un paraíso perdido. Ve en el pasado un principio activo recibido por las generaciones vivas, un principio que resiste a la opresión y a la pérdida de significado de la vida humana.

El pasado, materia prima de la historia, es portador de significado. El conocimiento histórico no se reduce a una simple investigación de lo que sucedió antes de nuestro presente. La historia es una búsqueda de lo que da significado a este presente: la totalidad de las vidas humanas, ninguna de las cuales pasa por el mundo sin dejar una huella.

De este modo, para Benjamin el conocimiento histórico y el significado del pasado no sólo se concentran o se trasmiten a través de lo que habitualmente se denomina "tesoros culturales". En los museos y bibliotecas hay magníficos artefactos de la historia, pero la sustancia de la historia no está allí.

El historiador, nos dice, debe considerar con "cuidadosa distancia" este legado:

> Pues sin excepción los tesoros culturales que se presentan ante su vista tienen un origen que él no puede contemplar sin horror. Ellos deben su existencia no sólo a los esfuerzos de las grandes mentes y talentos que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie. Y [...] la barbarie impregna también la manera como fue trasmitido de un propietario a otro.[3]

Viene aquí la advertencia singular de Benjamin: el historiador necesita romper con la idea vacua de que la his-

[3] W. Benjamin, *Écrits français*, cit., p. 343.

toria es progreso concentrado en la acumulación de cultura y bienes culturales. Por el contrario, tiene que utilizar su saber para asumir y preservar el principio activo contenido en las vidas y en la opresión de los ancestros. Ese historiador "está obligado a cepillar a contrapelo el pelaje demasiado brilloso de la historia".[4] De ese pasado, tiene que recuperar cada momento de la aventura humana del trabajo viviente y no tan sólo el registro de su acumulación en artefactos, bienes culturales, en tanto trabajo objetivado o trabajo muerto.

En la visión de Benjamin, como hemos visto, la misión de las revoluciones no es impulsar el progreso hacia un futuro imaginado, sino aplicar los frenos y desacelerar la marcha hacia nuevos desastres. La energía y la fuerza para un Éxodo vienen sobre todo del recuerdo y del sufrimiento de esclavitudes pasadas, no sólo de la esperanza de una Tierra Prometida. O más bien: esta esperanza se enciende desde adentro de la densidad de vida del tiempo pasado, y no desde un futuro que es todavía un tiempo sin tiempo.

Si esta visión es justa, las rebeliones coloniales y agrarias que cubrieron todo el siglo XX fueron movimientos defensivos, no ofensivos. El progreso y la modernidad se les aparecen a los colonizados como la destrucción de sus costumbres, de sus relaciones humanas, del entramado de su historia sobre el cual han construido el mundo de sus vidas. La modernidad se les viene encima y la viven como una caída, y el progreso como una multiplicación de la muerte y una violenta separación de aquel mundo que a esas vidas daba significado y contenido. No les llega como un enriquecimiento de la vida para ser gozado, sino como una pérdida de sentido y de capacidad de goce.

[4] Ibid.

José Saramago cuenta que cuando su abuelo, campesino portugués, supo que estaba por morir, salió a su huerto a abrazar entre lágrimas a cada uno de sus árboles para decir adiós a su mundo. Era su ceremonia de los adioses. Aunque tal vez los protagonistas no lo formularan así, las revoluciones y rebeliones del siglo XX ocurrieron en nombre de ese mundo de la vida, que es también el nuestro, donde seres humanos y naturaleza no están escindidos por el filo sin fin y sin reposo del valor de cambio.

Hay quien dice que muchas de aquellas rebeliones fueron derrotadas o después fracasaron. Pero si pasamos por el pelaje brilloso de la historia el cepillo a contrapelo, tal vez veremos que han desacelerado el tren enloquecido del progreso y han evitado, hasta ahora, una completa separación entre los humanos y la naturaleza y la trasformación total de ambos en mercancías. Han hecho más lenta, aunque no detenido, la marcha hacia una sociedad regida por las fuerzas impersonales de un "mercado autorregulado" como principio guía e idea moral de esta modernidad.

3

Desde su exilio en Canadá durante la segunda guerra mundial, un historiador nacido en Viena en 1886 y educado en Budapest en los años dorados de la Bella Época, consideraba tal idea del mercado y de la sociedad moderna como una "utopía perversa".

Llegamos aquí a Karl Polanyi y a su obra, *La gran transformación*, publicada en 1944. Cuatro años habían pasado desde que Walter Benjamin, nacido en Berlín en 1892, se había suicidado en un hotel de una frontera que, como tantas otras, se le había vuelto un confín infranqueable. Trataremos de descubrir, en ambas maneras de mirar el mundo, el siempre misterioso juego de las afinidades electivas.

Karl Polanyi, oficial en el ejército austrohúngaro durante la primera guerra mundial, prisionero de guerra y después profesor y periodista durante los años veinte, se exilió en Londres en 1934 y adquirió la nacionalidad británica. En 1940 viajó a Estados Unidos en una gira de conferencias y ocupó una cátedra, primero en Bennington College y después en Columbia University, Nueva York. En 1947 esta universidad le ofreció una cátedra titular en el Departamento de Sociología.

Sin embargo su esposa, Ilona Duczyska, no pudo obtener visa para ingresar a Estados Unidos debido a que, hacía ya más de un cuarto de siglo, había participado en la fracasada revolución húngara de 1920. Ante esta prohibición, también un signo de los tiempos, establecieron su residencia en Toronto y Polanyi siguió viajando entre esta ciudad y Columbia University durante el resto de su nómade carrera intelectual. Murió en 1964, considerado un historiador e investigador muy respetado, pero aun así no bien establecido todavía en la academia.

Como en el caso de Benjamin, su vida errante y su mirada sobre el mundo eran un típico producto de la refinada cultura de la Europa central, desmantelada durante la Guerra de los Treinta Años del siglo XX (1914-1945), como denomina Arno Mayer a esas décadas.

La tesis central de Polanyi es que la economía de libre mercado y la idea de un mercado autorregulado, tal como las conocemos, no son el resultado natural y obligado de la evolución histórica de las formas precedentes de organización social: ciudades, comerciantes, mercados locales, expansión de los oficios y los saberes. Son, por el contrario, una imposición ejercida sobre las sociedades preexistentes por fuerzas no económicas externas al mercado mismo. Las describía entonces como una excrecencia perversa y en realidad utópica que, finalmente, ame-

nazaba, perjudicaba y terminaba por destruir el entramado social.

Las formas económicas previas estaban implantadas, arraigadas, incrustadas en las relaciones sociales, relaciones éstas que no eran definidas por los mercados y el dinero. "Los mercados", escribe Polanyi, "eran sencillamente un rasgo accesorio de una estructura institucional controlada y regulada más que nunca por la autoridad social." Toda sociedad existente, por supuesto, tenía algún tipo de economía, "pero antes de nuestros tiempos no existía ninguna economía que, ni siquiera en principio, estuviera controlada por los mercados".[5]

Por tanto, en toda sociedad anterior al capitalismo de los siglos XVIII y XIX, eran reglas de reciprocidad, redistribución, economía familiar y obligaciones y relaciones comunitarias y personales –es decir, lazos de sangre, lazos personales, intercambios y obligaciones entre gobernantes y subalternos regidos por el uso y la costumbre, obligaciones de lealtad a cambio de protección– las que aseguraban la reproducción de lo que Karl Polanyi denomina una sociedad autoprotectora, una sociedad que en su funcionamiento se protege a sí misma. En este contexto

> la producción y distribución ordenadas de bienes se aseguraban a través de una gran variedad de motivos individuales disciplinados por principios generales de conducta. Entre esos motivos la ganancia no era el prominente. La costumbre y la ley, la magia y la religión cooperaban para inducir al individuo a acatar reglas de conducta que, finalmente, garantizaban su funcionamiento dentro del sistema económico.[6]

[5] Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, cit., p. 67.

[6] Ibid., p. 55.

Ésta es la obvia descripción de un orden moral hecho costumbre, en el cual las relaciones y prácticas "económicas" estaban sustentadas o inmersas en relaciones no económicas. Otros motivos, diferentes de la ganancia, organizaban las actividades económicas: la obtención de prestigio y respeto, el reconocimiento por parte de la comunidad, el mantenimiento de la solidaridad en tanto entramado hereditario de la vida cotidiana, el almacenamiento de excedentes y su distribución como seguro en caso de necesidad, normas de reciprocidad e intercambio de dones rituales. Los vestigios todavía vivaces de estas costumbres siguen presentes en nuestra vida cotidiana y en nuestros códigos morales.

La base material de estas formas de órdenes sociales previos a la revolución industrial era la existencia de un patrimonio social de bienes comunes (*commons*), es decir, la posesión y el goce colectivo de la naturaleza por la comunidad: tierras, bosques, pastos, ríos, agua, caza. Tales bienes comunes enraizaban a la sociedad en costumbres que protegían y aseguraban la reproducción de la naturaleza y de la vida humana como parte de la misma naturaleza. Polanyi negaba directamente los supuestos de Adam Smith sobre el "hombre económico" y su propensión natural a "permutar, trocar e intercambiar". Esta supuesta "propensión" nunca antes había tenido el papel dominante que Adam Smith le asignaba, y no llegó a regular la *economía* sino hasta un siglo después.

(Dicho sea de paso, esta idea del mercado está tan sólidamente afirmada en nuestra sociedad moderna que, para mi sorpresa, la hallé confirmada como el *principio moral* que sustenta el extenso documento sobre Estrategia de Seguridad Nacional presentado por el presidente George W. Bush al Congreso de Estados Unidos el 20 de septiembre

de 2002. Dice así: "El concepto de 'libre comercio' surgió como principio moral aun antes de convertirse en un pilar de la economía. Si uno puede hacer algo que otros valoran, uno tiene que poder vendérselo. Si otros hacen algo que uno valora, uno tiene que poder comprarlo. Ésta es la verdadera libertad, la libertad de una persona, o de una nación, para ganarse la vida".)

Karl Polanyi, al igual que otros historiadores antes y después de él, ubica la ruptura inicial de aquellas relaciones entre seres humanos en el proceso multisecular de los cercamientos en Inglaterra; es decir, en el despojo, la expropiación y la apropiación de los bienes comunes por las élites dirigentes, la introducción del ganado en lugar de los cultivos de subsistencia, la alienación de los humanos con respecto a su tierra y la creación de una nueva clase de pobres, vagabundos desprotegidos sin tierra ni identidad ni lazos sociales. Los cercamientos fueron justamente llamados "una revolución de los ricos contra los pobres", dice Polanyi, y de esta revolución desde arriba surgió un nuevo sistema social:

> Los señores y los nobles estaban trastornando el orden social, destrozando las antiguas leyes y costumbres, a veces mediante la violencia, a menudo mediante la presión y la intimidación. Literalmente estaban robando a los pobres de su parte en los bienes comunes, derribando las casas que por la fuerza de la costumbre, hasta entonces inconmovible, los pobres habían considerado siempre como propias de ellos y de sus herederos.[7]

Un siglo y medio después, la revolución industrial iniciada en el siglo XVIII trajo horrores similares en escala

[7] Ibid., p. 35.

aún mayor, hacinó al pueblo trabajador en los suburbios industriales de Inglaterra y convirtió a la gente del campo en habitantes de tugurios, totalmente separados de la naturaleza en un abismo de degradación humana.

Los cercamientos y la revolución industrial no surgieron de los mercados que habían existido desde tiempo inmemorial. Ambos fueron impuestos por la violencia y hechos obligatorios por la ley, una ley diseñada para vigilar, disciplinar y castigar, a semejanza del Panóptico imaginado por Jeremy Bentham –artefacto que en estos tiempos digitales parece ir extendiéndose sobre toda nuestra vida cotidiana– y dirigida a convertir sus cuerpos en tiempo de trabajo, como explicaba Michel Foucault.

Las grandes conquistas del Iluminismo, las conquistas humanas de la ciencia y del pensamiento racional, fueron trasmutadas en dispositivos prácticos para cuantificar, clasificar, medir y mecanizar en nombre de la permuta, el trueque y el intercambio, mediados por el dinero como encarnación de la esencia de las relaciones humanas; y para crear nuevas formas de mando sobre los seres humanos y nuevas formas de guerra contra los enemigos de abajo o de afuera.

La "violencia legítima" desde arriba abrió el camino para la gran trasformación de la sociedad y de sus reglas: la separación entre los seres humanos y la naturaleza, la nunca antes imaginada conversión de la tierra y del trabajo en mercancías, no en un solo día o un solo año, sino en un proceso plurisecular de dominación, lucha, negociación y legitimación siempre atravesado por la violencia. Tan prolongado fue en el tiempo y el espacio que hasta pareció un proceso natural. Nos entregó la imagen de una sociedad regida por las tendencias y los caprichos del mercado –sus llamadas "reglas"–, donde tenemos a nuestra disposición una multitud ilustrada de magos, sacerdotes econó-

micos, vendedores de encuestas y adivinos de feria para guiar nuestras decisiones individuales de cada día y predecir nuestro destino común.

Por el contrario, escribe Polanyi,

> la producción es la interacción del ser humano y la naturaleza; si este proceso se organiza a través de un mecanismo autorregulado de trueque e intercambio, entonces es forzoso colocar dentro de esa órbita al ser humano y a la naturaleza. Hay que someter a ambos a la oferta y la demanda, es decir, hay que tratarlos como mercancías.[8]

Al llegar a este punto, Polanyi ve dos principios de organización social opuestos y mutuamente excluyentes: el principio del liberalismo económico y el principio de la protección social. Sin ser él mismo un socialista, fue capaz de divisar lo que muchos socialistas no vieron: es decir, que el liberalismo económico y la trasformación en mercancías de los seres humanos y de la naturaleza se había extendido por el mundo no a través del comercio, las inversiones y el Iluminismo, sino mediante las guerras coloniales y la fuerza militar, y habían sido impuestos por la fuerza bruta sobre pueblos, costumbres, culturas y sociedades. Así vino a confluir con la visión de Rosa Luxemburg al inicio del siglo.

Un sentimiento de indignación moral aparece en cada una de sus páginas. Lo vemos cepillando la historia a contrapelo y, con ello, despejando el terreno para la escritura de Edward P. Thompson y su escuela de historiadores.

Pero aun así, Polanyi no propone regresar a las sociedades autoprotectoras del pasado ni reconstruir anteriores instituciones sociales ya destruidas y barridas por el mer-

[8] Ibid., p. 130.

cado, la guerra, la violencia y, además, el derecho positivo. Más bien defiende la idea de restablecer en la sociedad moderna, nacida de los sufrimientos todavía actuales de la gran trasformación inconclusa, el tipo de relaciones entre los humanos y la naturaleza dentro de las cuales la vida económica estaba antes inserta. No le pide al pasado que regrese, sino que lance una chispa de luz que ilumine el presente y le ayude a imaginar y establecer nuevas leyes y costumbres para proteger a la sociedad y para fortalecer en su seno los derechos del individuo:

> El individuo debe ser libre para seguir su conciencia sin tener que temer a los poderes a los cuales estén confiadas las tareas administrativas en algunos de los terrenos de la vida social. [...] De este modo, el derecho a la inconformidad se asegurará como el rasgo distintivo de una sociedad libre. [...] A la actual Carta de Derechos [*Bill of Rights*] se deben agregar derechos del ciudadano todavía no sancionados en la ley. Éstos deben prevalecer contra todas las autoridades, sean estatales, municipales o profesionales. Debe encabezar la lista el derecho del individuo a un trabajo en condiciones adecuadas, independientemente de sus opiniones políticas o religiosas, de su color o de su raza. [...] La sociedad industrial puede permitirse ser libre.[9]

Polanyi escribió su libro durante la segunda guerra mundial, entre 1940 y 1944, en su exilio político canadiense. Tenía en la mente los años treinta, la Gran Depresión, el nazismo y el stalinismo. Sabía que sería atacado, como no dejó de suceder, y calificado de conservador y autoritario. Pero no podía olvidar o ignorar las duras experiencias de

[9] Ibid., p. 256.

esos años en Europa y América. Su ideal era una especie de *New Deal* o de Estado social.

La idea de Karl Polanyi sobre la libertad en una sociedad compleja era que las instituciones, "encarnación de significados y propósitos de los seres humanos", debían regular los mercados y los intercambios para proteger a la sociedad y a la naturaleza de la actividad y la codicia incontroladas del interés privado. Pensaba en una combinación de derechos económicos, laborales y políticos tal como fueron sancionados después, al menos en el papel, por la Declaración Universal de los Derechos Humanos aprobada por las Naciones Unidas en diciembre de 1948, y nunca desde entonces vueltos realidad plena en los hechos.

4

Europa Central y su cultura –y, sobre todo, las experiencias intelectuales y prácticas de las dos grandes guerras, la persecución política, los exilios y, hasta cierto punto, una dosis de soledad derivada de tales experiencias, pese a tantos lazos y amistades intelectuales de cada uno de ellos– eran bagaje común de Walter Benjamin y Karl Polanyi, tan diferentes en sus escritos, tan cercanos en sus éticos afanes y en una especie de percepción utópica de las sociedades y los seres humanos.

No era ésta, empero, una perspectiva excepcional en la atormentada vida intelectual de aquellos años: la historia exigía que se la contemplara con el asombro del ángel de Klee, la mirada fija, la boca abierta y las alas desplegadas. Esta manera de mirar era para ambos una fuente común de rabia, ética, utopía y esperanza. Fue el legado intelectual que la primera mitad del siglo XX dejó a su otra mitad, un legado que todavía impregna *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz.

Muchos podrán decir que esa herencia está agotada, dispersa o perdida. Mi percepción me dice que ha viajado, a veces al descubierto, otras por caminos subterráneos, hasta estos tiempos nuestros en los cuales ambos pensadores reaparecen con fuerza inusitada.

Si en estos párrafos los coloco juntos es porque la crisis del liberalismo y de sus fundamentos teóricos y prácticos abre ante nosotros un yermo, un espacio vacío que para el pensamiento político dominante resulta muy difícil llenar y hasta considerar. Ese pensamiento no hace más que repetir términos que hoy sufren de una escasez de realidad, términos como "transiciones", "democracia", "gobernabilidad" y otros similares.

La globalización, por el contrario, tiene un exceso de realidad. De cualquier modo que la definamos, es el estado actual de los asuntos humanos. Pero lo que se está globalizando ante nosotros no es solamente comercio, flujos de capital, tecnologías, información. Hambre, destrucciones de pueblos y culturas, sida, pestes, migraciones, desempleo, trabajo barato, inhumanas fábricas sin ley, simbióticas redes financieras y criminales, inseguridad, miedos, violencia y guerra se están también globalizando.

Walter Benjamin y Karl Polanyi nos permiten ver este proceso desde el lado oscuro del espejo, ese lado que bien conocían William Blake y Herman Melville. Para encontrar respuestas necesitamos su mirada, su rabia y su ética.

La destrucción de culturas, pueblos, bienes y herencias comunes sigue avanzando a toda fuerza, como en los tiempos coloniales pero bajo rasgos políticos en parte diferentes. Estamos hoy atravesando los sufrimientos de un nuevo proceso mundial de cercamiento y despojo y de una nueva revolución industrial global, con todas sus violencias y sus penas impuestas a miles de millones de seres humanos.

Por el contrario, una civilización universal requeriría

nuevos bienes comunes: unir lo disperso, recomponer lo despedazado, reunir vida humana y naturaleza en un único mundo en común.

Los cercamientos –es decir, la privatización creciente de cuanto todavía es patrimonio común– y los mercados autorregulados separan a los seres humanos de la naturaleza y a las necesidades humanas de los derechos humanos. Conocimiento y razón son necesarios para enfrentar y hacer retroceder a las fuerzas ciegas del mercado. En un mundo global, un conjunto de bienes comunes y derechos de todos y cada uno tiene que ser parte de su esencia.

La gran trasformación está inconclusa. Tienen que ser los humanos, y no las fuerzas irracionales del mercado, quienes decidan cuál será la salida.

¿Es posible desligar los bienes comunes y los derechos tradicionales de su atadura a los usos y costumbres locales y, preservándolos, llevarlos a la modernidad como derechos humanos y bienes universales? ¿Es posible recuperar nuestra herencia y nuestros pasados sin perder nuestro presente, que se está volviendo pasado mientras estoy aquí hablando?

La lucha a muerte del capitán Ahab con la Ballena Blanca ¿era en verdad una metáfora de esta vana lucha para someter a la naturaleza a nuestras creencias y conductas actuales?

Sabemos cómo terminó la historia contada por Herman Melville y, si creemos a Walter Benjamin, a menos que cambiemos capitán y rumbo esta vez ni siquiera Ismael quedará vivo.

III. ECONOMÍA MORAL Y MODERNIDAD

1

Tal vez no sea éste mal momento –en estos tiempos en que una vez más la modernidad y los mercados han vestido uniforme militar para invadir y ocupar antiguos países que se defienden como mejor pueden– para discutir el concepto de "economía moral" y las ideas de Edward Palmer Thompson sobre la historia y sobre nuestra presente humanidad.

E. P. Thompson nació en 1924 y murió en 1993. Además de haber sido uno de los mayores historiadores británicos del siglo XX, durante el período conocido como la Guerra Fría dedicó su vida y sus energías a hacer campaña por la paz y por el desarme nuclear total y unilateral de todas las naciones.

Puede ser que en esta empresa haya fracasado. Lo que hoy tenemos a la vista es la proliferación nuclear y otra carrera armamentista sin precedentes. Pero ese fracaso, si no llega en algún momento a ser revertido, bien podría significar en un futuro no muy lejano el fracaso de todo un proyecto humano, aquel que se reconoce en el pensamiento racional, el conocimiento científico y las ideas universales del Iluminismo.

Como historiador, E. P. Thompson estaba de acuerdo con Karl Polanyi, y con muchos otros, en que "la revolución industrial y la revolución demográfica que la acompañó fueron los fundamentos de la mayor trasformación histórica, al revolucionar las 'necesidades' y al destruir la

autoridad de las expectativas regidas por la costumbre".[1] O, para decirlo de otro modo, en esa trasformación "todo lo sólido se disuelve en aire, todo lo sagrado es profanado", según la famosa frase con que Marx y Engels, en su *Manifiesto comunista* de 1848, describían la dinámica y los alcances ilimitados de la revolución industrial.

Al abordar la obra de Polanyi me atreví, no obstante, a llamar a ese proceso "la gran trasformación inconclusa", con el acento puesto en el calificativo "inconclusa". Utilicé este término porque, tal como Rosa Luxemburg lo vio a inicios del siglo XX y como Karl Polanyi lo explicó a la mitad de ese siglo, no se trata de un crecimiento natural y pacífico de las fuerzas productivas y la organización social. Por el contrario, esta trasformación tuvo que abrirse paso a través de la intervención estatal, la violencia legal e ilegal y la guerra, en un proceso que hoy sigue avanzando sobre la entera superficie del planeta. Fue y continúa siendo, como lo escribe Ellen Meiksins Wood, "una confrontación viviente entre la sociedad de mercado y un conjunto de prácticas y valores alternativos".[2]

Esta trasformación, dice E. P. Thompson,

> esta remodelación de la "necesidad" y esta elevación del umbral de las expectativas materiales (junto con la desvalorización de las satisfacciones culturales tradicionales), prosigue hoy como una presión irreversible, acelerada en todas partes por los medios de comunicación universalmente disponibles.[3]

[1] Edward P. Thompson, *Customs in Common*, The New Press, Nueva York, 1993, p. 14.

[2] Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism. A Longer View*, Verso, Nueva York y Londres, 2002.

[3] E. P. Thompson, *Customs in Common*, cit., p. 14.

"Esta presión se siente hoy entre más de mil millones de chinos, así como otros incontables millones en las aldeas de Asia y de África", agrega (y, diríamos también, entre cientos y cientos de millones en América Latina, que no sólo aumentan sus expectativas materiales sino que, también, pelean con furia y con rabia para hacer retroceder la caída brutal de ese umbral mínimo en sus vidas cotidianas).

La gran trasformación sigue su camino, reestructurando el trabajo, cambiando la naturaleza, destruyendo recursos (bosques, agua, tierras fértiles), llevando la guerra tecnológica a pueblos antiguos, rompiendo equilibrios ancestrales y abriendo camino a las matanzas de pobres por otros pobres.

Pero, al mismo tiempo, parece abrir horizontes insospechados, crea nuevas necesidades y el ansia de satisfacerlas, inaugura para los humanos visiones y posibilidades nunca imaginadas. En un solo y mismo movimiento pone ante sus ojos, agudizada, una vieja realidad de sus vidas: el mundo es ancho, sí, hoy más ancho que nunca; pero el mundo es ajeno, también, hoy más ajeno que nunca.

2

Esta trasformación de las vidas humanas y de sus relaciones con la naturaleza, aun inconclusa como está, es tanto un estímulo a las expectativas como una fuente de angustia e incertidumbre. Globalización es su nuevo nombre y no es maldición ni bendición. ¿Puede ser controlada y conducida por la inteligencia humana o continuará su curso actual guiado por la acción ciega e impersonal del mercado que se regula a sí mismo? ¿Puede la historia darnos algunos indicios para pensar este estado de cosas?

Polanyi señalaba que en todas las sociedades conocidas antes de la revolución industrial, las economías estaban

"incrustadas", "enclavadas" o "arraigadas" en las relaciones sociales. Estas relaciones se organizaban en torno a tres coordenadas: reciprocidad, redistribución y economía familiar. Toda una red de obligaciones mutuas, que normaban y organizaban la conducta social, mantenía unido el tejido de la sociedad: la religión, el prestigio, los rituales, los intercambios de protección y deferencia, los ritmos del trabajo y del descanso, las fiestas, el uso del patrimonio y los bienes comunes.

E. P. Thompson consideraba la historia inglesa y encontraba también en ella una idea diferente de la noción de economía:

> Todavía en la Inglaterra del siglo XVIII el término "economía" se podía usar para significar las regulaciones y los ajustes de todos los asuntos de una familia (y, por analogía, de un Estado), sin ninguna referencia especial a aquellos asuntos materiales y financieros que, hoy, podemos designar como "económicos". Si consideramos la historia británica precedente, u otras sociedades en muy diferentes estadios de desarrollo, encontramos que "economía", en el sentido moderno, es una noción para la cual no hay palabra ni concepto exactamente correspondiente. Los imperativos religiosos y morales siguen inextricablemente entrelazados con las necesidades económicas.[4]

Bajo el nuevo comando de los mercados autorregulados, la antigua red de relaciones humanas protectoras es reemplazada por un racimo infinito de opciones individuales y decisiones guiadas por el interés personal. Esta

[4] E. P. Thompson, "History and Anthropology", *Making History*, cit., pp. 199-225.

sustitución es tan completa que en el lenguaje usual los mercados aparecen como el principal protagonista de la historia presente: "los mercados reaccionan", "los mercados castigan", "los mercados responden". En lugar de la acción humana ocupa la escena entera la acción impersonal de los mercados.

En esta concepción –en la cual el comportamiento de los mercados aparece como la condensación y la sublimación de las conductas humanas–, "racional" resulta ser aquella elección o aquella decisión que concuerda con el interés económico individual, tal como lo enseña hoy en las ciencias sociales la difundida escuela de la "*rational choice*". El protagonista de esta visión de la historia es el "hombre económico" de Adam Smith, que vive en un mundo en el cual las "posibilidades" se han trasformado en "oportunidades" y las "decisiones" en "opciones".

Contra esta visión, E. P. Thompson regresa a la historia para buscar –en aquellas sociedades consideradas resistentes al cambio, tradicionales o conservadoras– un rasgo activo y permanente cuyo movimiento difiere por completo del movimiento de las mercancías: la acción humana, la actividad de los seres humanos. Escribiendo con rabia, como solía ser su costumbre, anota:

> Una de las ofensas contra la humanidad producto de la sociedad de mercado desarrollada, y dentro de su ideología, ha sido precisamente definir todas las relaciones sociales obligadas como relaciones "económicas" y reemplazar los vínculos afectivos por los más impersonales pero no menos forzosos vínculos del dinero.[5]

[5] Ibid., p. 221.

No significa esto negar el peso determinante de las condiciones económicas en cualquier período histórico, es decir, de las condiciones materiales en las cuales viven y reproducen sus vidas los seres humanos. Pero el determinismo económico, ya sea de origen positivista o marxista, al fin de cuentas excluye de nuestra visión de la historia "no sólo el saber sustantivo, sino también los términos mismos del proyecto humano: piedad, codicia, amor, orgullo, sacrificio, lealtad, traición".[6]

Marx, como nos recuerda Thompson, veía como tarea de los historiadores "trazar la real y profana historia de los humanos en cada siglo y presentar a estos seres a un tiempo como autores y como actores de su propio drama". Pero Thompson se inclina aún más hacia William Morris, para quien, dice, "la acción humana es el elemento más destacado" y en cuya visión los seres humanos aparecen "como los siempre frustrados y siempre resurgentes hacedores de una historia indomeñable".[7]

En este punto vuelve Thompson, en su apoyo, a citar aquel texto donde William Morris define, por descripción, tanto la acción humana como su propia utópica y muy concreta idea de la historia:

> Los hombres luchan y pierden la batalla, y aquello por lo cual luchaban sobreviene a pesar de su derrota, y cuando viene resulta no ser lo que ellos querían, y otros hombres tienen que luchar por lo que ellos querían bajo otro nombre.

[6] Edward P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, The Monthly Review Press, Nueva York, 1978, p. 167

[7] Ibid., p. 88.

3

En polémica con el estructuralismo de Louis Althusser, Thompson introduce, en su búsqueda de la acción humana, aquello que considera un ingrediente decisivo, ausente en la obra del filósofo francés: la experiencia. A partir de este concepto reexamina los complejos y elaborados sistemas que configuran la vida familiar y dan contenido y expresión a la vida social:

> vínculos de sangre, costumbres, las reglas visibles e invisibles de regulación social, hegemonía y deferencia, formas simbólicas de dominación y de resistencia, fe religiosa e impulsos milenaristas, maneras, leyes, instituciones e ideología.[8]

La experiencia existe dentro de un contexto social dado de creencias compartidas entre gobernantes y gobernados, una cultura hegemónica que brinda un marco común dentro del cual suceden lo contencioso, la disputa y el acuerdo. "Un sistema de significados, actitudes y valores compartidos, y las formas simbólicas (actuaciones, artefactos) en las cuales se materializan", como dice la conocida definición enunciada por Peter Burke.[9]

Dentro de este contexto, Thompson quiere ser más preciso. Une la cultura a la *experiencia*, tal como ésta es vivida en una sociedad donde las confrontaciones y las negociaciones son normas dentro de las cuales opera la hegemonía. En este contexto conflictivo, es preciso colocar a la cultura plebeya

[8] Ibid., p. 170.
[9] Peter Burke, prefacio, *Popular Culture in Early Modern Europe*, 1978, citado en E. P. Thompson, *Customs in Common*, cit,, p. 6.

dentro de un equilibrio particular de fuerzas sociales, un ambiente dinámico de explotación y resistencia a la explotación, de relaciones de poder enmascaradas por los rituales del paternalismo y la deferencia.[10]

Estos rituales, podríamos decir, no son exclusivos de las sociedades tradicionales y sus costumbres. Como todos sabemos, forman parte de nuestra vida moderna. Bajo formas y vestimentas inesperadas, incluso en los Estados democráticos más modernos, reaparecen en aquellos rituales y ceremonias por cuyo intermedio el poder nos habla, rituales que, parafraseando a Walter Benjamin, se han deslizado en el tiempo desde el valor de culto hacia el valor de exhibición.[11]

Experiencia y cultura, como conceptos entrelazados, implican ideas y pensamiento. Pero la gente "también vive su experiencia como sentimientos", agrega Thompson; y maneja sus sentimientos, dentro de su cultura, "como normas, como obligaciones, reciprocidades, valores o creencias religiosas o artísticas", en un terreno al cual él llama "conciencia afectiva y moral". El duelo por la muerte de un familiar puede manifestarse en expresiones corporales similares, pero cada pueblo lo vive en formas diferentes según su contexto cultural, como sucede con el odio, el amor, la piedad o el orgullo. A menudo los estrategas militares y políticos, ebrios de sus propios poderes tecnológicos, pasan por alto estas sutiles diferencias. El historiador no puede hacerlo.

El comercio, las inversiones, las comunicaciones y ese subproducto llamado "cultura de masas" son componen-

[10] Ibid., p. 7.

[11] W. Benjamin, *Écrits français*, cit. (Edición en español: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, México, 2004.)

tes específicos de la globalización. Pero si nos volvemos hacia la experiencia, los sentimientos y los valores en sociedades diferentes e internamente divididas, vamos a ver que la globalización (es decir, un mercado mundial autorregulado que gobierna naciones y sociedades) es todavía un proceso que trascurre en la superficie. Ese proceso cubre el planeta entero y parece someter a cada sociedad a su dinámica y su voluntad. Pero no muy por debajo de esa superficie, la experiencia y la acción de los seres humanos continúan viviendo y desarrollándose según sus caminos impredecibles, implantados en las costumbres y la cultura, no regulados aún por los movimientos del mercado, las mercancías y el dinero, o filtrándose sutilmente a través de éstos para afirmar su propia y adaptada persistencia.

Quienes flotan sobre esa superficie pueden no ver o pueden ignorar u olvidar este hecho. O también pueden, por cierto tiempo, no darle importancia. Pero aquellos, mucho más numerosos, que están bajo la superficie, no pueden hacer a un lado o descartar como "daño colateral" lo que está sucediendo con sus vidas, sus comunidades, sus bosques o sus ríos.

La cultura se materializa en artefactos: ciudades, tecnologías, obras de arte, armas. Pero es la experiencia lo que la preserva, la mantiene viva y la trasmite de generación en generación. Esta experiencia actúa a través de relaciones de poder, dominación y subordinación, hegemonía y resistencia, y de permanentes negociaciones dentro de esas relaciones y contra ellas. Cada artefacto de cultura, visto de cerca, lleva las huellas de esta experiencia social en su tiempo: "No hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo documento de barbarie", nos recuerda en sus tesis Walter Benjamin, y la barbarie impregna también los procesos a través de los cuales su posesión o su propiedad va cambiando de manos.

Esta visión activa de la historia –no en tanto registros acumulados de la memoria de las cosas del pasado, sino como presencia permanente en cada vida humana actual– es compartida en diversos modos y contextos intelectuales por una constelación de historiadores y pensadores del siglo XX: Walter Benjamin y sus *Tesis*; Marc Bloch y su larga búsqueda sobre reyes, campesinos, señores, siervos y paisajes en el Medioevo francés; Antonio Gramsci y sus *Cuadernos de la cárcel*; Carlo Ginzburg, desde *El queso y los gusanos* hasta sus más recientes ensayos en *Ninguna isla es una isla* sobre Tomás Moro y Vasco de Quiroga, Laurence Sterne y Bronislaw Malinowski; Ranajit Guha y la escuela de *Subaltern Studies*; una significativa corriente de historiadores y antropólogos de Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, que trabajan sobre Mesoamérica y los países andinos, y numerosos historiadores y antropólogos latinoamericanos en cercana relación con aquéllos.

4

En su *Historia de la revolución rusa*, León Trotsky señala que la creación de un mercado mundial y la generalización de los intercambios excluyen la posibilidad de la repetición de ciclos históricos en diferentes tiempos y lugares de la geografía del planeta aislados unos de otros. Sí. Pero esa mundialización trae consigo, también, la acumulación todavía en curso de nuestros diferentes pasados, encarnados en creencias, costumbres, culturas, rituales, relaciones con la naturaleza y con la divinidad, ideas de justicia e injusticia, motivos de indignación moral, modos de obediencia, resistencia o rebelión –y, en consecuencia, la combinación de nuestras civilizaciones y culturas en inesperadas constelaciones.

En 1950, al final de su *Laberinto de la soledad*, cuyo tiem-

po es contiguo al de las *Tesis* de Benjamin y *La gran transformación* de Polanyi, Octavio Paz decía de los mexicanos: "Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres". Podríamos decir, del mismo modo, que hoy todos los pasados humanos son también nuestros pasados. Pero, desde la inicial migración de África ¿alguna vez no lo fueron, aunque no lo supiéramos?

Olvidar la presencia de esos pasados una vez que hemos entrado en contacto cada vez más estrecho con cada uno de sus presentes es una operación peligrosa. Creer que la historia se ha disuelto en el tiempo y ya no está más con nosotros es precipitarse con insensatez contra nuestro presente universal tal como éste en realidad es, no como los mercados financieros nos dicen que es.

Sin duda, la conversión en mercancía del trabajo y de la naturaleza avanza y se acelera, disolviendo costumbres, vínculos humanos y la antigua idea de una economía moral, una economía que coloca el derecho a la existencia por delante de los mandatos de la ganancia. La conversión universal en mercancía es un vértigo que cambia continuamente, por el dinero o por el fuego, cuanto existe en nuestras vidas. Es la tormenta que sopla desde el Paraíso contra las alas desplegadas del Ángel. La definición de las necesidades humanas a través del mercado y del dinero hoy es aceptada y reproducida por los mismos individuos que son sus víctimas. En ese camino pierden sus vínculos protectores. A cambio reciben individualidad y soledad, mas no salud y riqueza.

Pero al mismo tiempo esos individuos, considerados en tanto comunidades, pueblos, barrios o naciones, resisten este tipo de mercantilización universal. Esta resistencia es el contenido programático explícito de la rebelión de los pueblos indios zapatistas de Chiapas. Es el resorte oculto de muchos otros movimientos en el mundo. Aquí

tenemos, como lo dice E. P. Thompson, el "texto oculto del discurso entre Norte y Sur";[12] o, como diríamos hoy, el texto público del discurso entre Porto Alegre y Davos; o, dicho aún de otro modo, el texto oculto de las nuevas guerras coloniales del siglo XXI.

En su investigación histórica E. P. Thompson destaca algunas constantes de la conducta humana que siguen repitiéndose en lo que sucede en la mayor parte de lo que era llamado el Tercer Mundo, y que ahora debería ser llamado el Inframundo o el Mundo de Tercera.[13] En la Inglaterra del siglo XVIII, dice,

> el proceso capitalista y la conducta no económica se encuentran en conflicto activo y conciente, como en la resistencia a los nuevos modos de consumo ("necesidades") o en la resistencia a las innovaciones tecnológicas o a la racionalización del trabajo que amenaza destruir los usos y las costumbres y, a veces, también la organización familiar de las funciones en la producción.[14]

Esto no es sólo pasado. Es presente. El proceso capitalista es, en sí mismo, un proceso de permanente innovación tecnológica jamás vivido antes y, por lo tanto, un proceso social de permanente racionalización del trabajo. Como es bien sabido, aquí racionalización significa extraer del trabajo humano cada vez más valor en cada vez menos tiempo. Pero, en cada fase técnica de este proceso, los trabajadores crean y desarrollan sus propias "costumbres" y

[12] E. P. Thompson, *Customs in Common*, cit., p. 14.

[13] Vale la pena anotar cómo todas estas expresiones: Primero, Segundo y Tercer Mundos, centro y periferia, desarrollo y subdesarrollo, no son descriptivas, sino jerárquicas.

[14] Ibid., p. 12.

modos de resistir la compresión enajenada de su tiempo y la desvalorización de su trabajo. Esas líneas de resistencia a veces se establecen por la ley, a veces sólo por la costumbre. Cada innovación técnica importante para racionalizar –en otros términos, para disciplinar– enfrenta resistencia a ambos niveles.

Éste es un campo de disputa permanente, donde las costumbres, derrotadas una y otra vez por la legislación, se trasmutan en el lugar de producción en nuevas e innovadoras costumbres adecuadas a las nuevas técnicas. A un costado, siguiendo siempre a cierta distancia esta confrontación entre los mercados y la racionalización del trabajo por un lado, y las costumbres y los derechos del trabajo por el otro, tiene lugar la disputa jurídica entre desregulación y protección del trabajo.

De esta manera, cuando E. P. Thompson escribe que "podemos leer gran parte de la historia social del siglo XVIII como una sucesión de enfrentamientos entre una economía de mercado innovadora y la economía moral de la plebe arraigada en la costumbre",[15] nos ayuda a comprender dos conflictos permanentes: el primero es el enfrentamiento entre "los mercados" y las poblaciones del Mundo Subalterno (que incluye, junto con Asia, África y el Cercano Oriente, también a México, Centroamérica, Brasil, Venezuela, Bolivia, Perú y Ecuador, entre otros); el otro es la confrontación que continúa dentro de las sociedades industriales y de mercado del Mundo Superior: la permanente disputa entre la racionalización del trabajo guiada por la ganancia, y las conductas y costumbres humanas que valoran y quisieran proteger y acrecentar aquella incesante y gozosa mezcla de trabajo y disfrute que debería ser la vida para cada único e irrepetible ser humano.

[15] Ibid., p. 12.

Éste sería el significado y el contenido de una economía moral en cada tiempo de la historia. No significa esto, en ningún sentido imaginable, la utopía de restaurar un pasado que se ha desvanecido para siempre, excepto como herencia común de todos nosotros. Debería más bien ser imaginado como el proyecto humano de una sociedad libre y protectora provista de todos los modernos recursos tecnológicos.

Conviene sin embargo traer aquí, a modo de contrapunto abstracto en tonos graves, la hipótesis de Marx en los *Grundrisse*:

> Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados.
>
> La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante en que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades universales.
>
> La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero.
>
> Tanto las condiciones patriarcales como las antiguas (y también feudales) se disgregan en el desarrollo del *lujo*, del *dinero*, del *valor de cambio*, en la misma medida en que a la par va creciendo la sociedad moderna.[16]

[16] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* [*Grundrisse*], *1857-1858*, Siglo XXI, México, 1971, t. I, p. 85. "Aquí

Dada esta sucesión, el que el tercer estadio hunda sus raíces en la historia larga, milenaria, del primero, por debajo y al través de la historia corta, secular, del segundo, sería a su vez una hipótesis de los historiadores de los cuales hablamos y del mismo Karl Marx en sus últimas cartas a Vera Zasúlich y en otros escritos.[17]

5

Llegamos aquí al cruce de caminos donde se encuentran los varios discursos históricos de que hemos estado hablando: la historia, como conocimiento, no nos enseña qué hacer en el tiempo presente ni cómo podría ser el porvenir. La historia nos da señas sobre nuestra especie y sobre nosotros e indicios para entender nuestras sociedades, comunidades y costumbres.

En un sentido muy concreto, la historia no es sólo un

se capta la historia de la humanidad en su resultado esencial: como un proceso necesario de la formación de la personalidad humana y de su libertad", escribe Román Rosdolsky. Una excepcional reflexión sobre este y otros textos conexos de Marx, se encuentra en Román Rosdolsky, "La barrera histórica de la ley del valor: manifestaciones de Marx acerca del orden social socialista", *Génesis y estructura de* El capital *de Marx. Estudios sobre los* Grundrisse, Siglo XXI, México, 1978, cap. 28, pp. 457-81.

[17] E. Meiksins Wood dice del sistema capitalista: "Esta forma específica de proveer a todas las necesidades materiales de los seres humanos, tan grandemente diferente de todas las formas precedentes de organizar la vida material y la reproducción social, ha existido durante un tiempo muy corto, una fracción de la existencia de la humanidad sobre la tierra. Aun quienes insisten más enfáticamente en las raíces de este sistema en la naturaleza humana y en su continuidad natural con ancestrales prácticas, no afirmarían que existió *realmente* antes del período de la primera modernidad, y además sólo en Europa occidental" (*The Origin of Capitalism,* cit., p. 3). Retoma aquí las tesis de Polanyi y de Thompson.

relato de desastres, sino también una fuente de esperanza implantada en este mundo nuestro y no en algún más allá de la vida. Nos permite pensar posibilidades ocultas y alternativas prácticas. Jorge Luis Borges nos legó la ficción del jardín de los senderos que se bifurcan. Prefiero imaginar a la historia no bajo la forma de una línea, un círculo, una espiral, un laberinto o un sendero, sino como un árbol con su tronco de incontables anillos, sus ramas cada vez más extensas y sus hojas de un verde perpetuo, un ancestral árbol protector de las generaciones sucesivas.

E. P. Thompson estaba preocupado por la supervivencia de la humanidad, amenazada por la guerra nuclear y el desastre ecológico. Hoy en el mundo se agota el agua fresca, hasta no hace mucho bien común que hoy se convierte velozmente en mercancía. Estamos destruyendo los bosques que, al igual que los ríos y los lagos, eran en un tiempo concebidos como patrimonio de todos. Estamos contaminando la naturaleza en todas partes. Estamos –nosotros, las leyes del libre mercado que nuestra sociedad encarna– matando de hambre y pestes a muchos millones de seres humanos en África y en otras tierras. Estamos preparando el terreno para nuevas enfermedades que, como todos sabemos, podrían prevenirse y combatirse sin dificultad con sólo una pequeña parte de los actuales gastos militares.

Pero también en este sentido la globalización significa que ya no hay islas, ni siquiera esa enorme isla continental que era antes Estados Unidos. Cada una de las naciones-Estado se está rearmando, cada una con la sincera e inconmovible creencia en su derecho a protegerse en este mundo peligroso, aumentando así día con día los peligros y los riesgos para la supervivencia humana.

Si los humanos, insistía E. P. Thompson, continúan desarrollando a nivel global las esperanzas y la voluntad

de "definir sus necesidades y satisfacciones en los términos materiales del mercado, y de lanzar al mercado todos los recursos del planeta", esta combinación "puede amenazar a la especie misma (tanto en el Sur como en el Norte) con una catástrofe ecológica"[18] –y también con el exterminio nuclear, habría agregado si hubiera estado aquí para ver los inicios del siglo XXI.

Necesitamos un nuevo concepto de bienes comunes como base material para la satisfacción de las necesidades humanas y para la protección y la extensión de los derechos humanos. Necesitamos una noción de derechos en la cual cada necesidad humana básica sea sancionada en la ley y en la vida como un derecho humano.

En su obra clásica, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, historia de los trabajadores industriales ingleses entre 1790 y 1830, Thompson dio vida a las voces de aquellos a quienes habitualmente la historia deja de lado. Más de una vez insistió en esta manera de mirar en su trabajo de historiador y en sus ensayos polémicos.[19]

En una conferencia dada en 1976 en el Congreso de Historia de la India en Calcuta, Kerala, propuso una serie de preguntas que los historiadores sociales deberían plantear a sus fuentes:

[18] E. P. Thompson, *Customs in Common*, cit., p. 15

[19] Inga Clendinnen resumió así el núcleo de ese método: Thompson "comenzó con el reconocimiento de que la gran mayoría de los humanos en todas las épocas se han expresado más completamente a través de acciones que de palabras; y más a través de palabras –tanto cantadas, recitadas o gritadas como habladas– que por escrito. Acciones y palabras se conciben, expresan, reconocen y entienden dentro de un sistema de esperanzas y significados compartidos –en síntesis, dentro de un contexto cultural determinado" (*Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1970*, Cambridge University Press, Cambridge [1ª edición, 1987], 2003, p. 132).

Estas preguntas, cuando estudiamos una cultura basada en la costumbre, a menudo pueden tener que ver menos con los procesos y la lógica del cambio que con la recuperación de estados de conciencia pasados y la textura de las relaciones sociales y domésticas. Tienen menos que ver con *llegar a ser* que con *ser*.[20]

Los historiadores cuentan historias, no adivinan el porvenir. Su tarea es conocer y dar a conocer, no predecir hechos o diseñar proyectos. Pero, en tanto mujeres y hombres cuyo oficio se ocupa de los seres humanos en el tiempo, no pueden evitar, aun en silencio, el pensar en el futuro.

Es cuanto Thompson quiso decir, en *Costumbres en común*, sobre posibles caminos alternativos:

> Nunca regresaremos a la naturaleza humana precapitalista; sin embargo, un recuerdo de sus necesidades, esperanzas y códigos alternativos puede renovar nuestra idea de la amplitud de las posibilidades de nuestra naturaleza. Podría incluso prepararnos para un tiempo en el cual se descompongan tanto las necesidades y expectativas capitalistas como las comunistas estatistas, y sea posible rehacer la naturaleza humana bajo nuevas formas. Esto es, tal vez, silbar en medio de un ciclón. Es invocar el redescubrimiento, en nuevas formas, de un tipo nuevo de "conciencia de costumbres", en la cual

[20] E. P. Thompson, "History and Anthropology", *Making History*, cit., pp. 204-205. Aquí E. P. Thompson agrega: "Si sólo nos interesa el *llegar a ser*, entonces tenemos períodos enteros de la historia en los cuales la totalidad de un sexo ha sido omitido por los historiadores, porque las mujeres casi nunca han sido consideradas como agentes fundamentales en la vida política, en la militar, o incluso en la económica. Si lo que nos interesa es el *ser*, entonces excluir a las mujeres reduciría la historia a pura insignificancia".

una vez más generaciones sucesivas establezcan entre sí una relación de aprendizaje, en la cual las satisfacciones materiales se mantengan estables (aun estando más igualitariamente distribuidas) y sólo se amplíen las satisfacciones culturales, y en la cual las esperanzas y expectativas se vayan igualando en un estado estable de las costumbres.[21]

"Silbar en medio de un ciclón": tal vez este ciclón es aquella tempestad que sopla desde el Paraíso, violenta e irresistible, lanzando hacia el futuro al ángel de la historia, esa tormenta cuyo nombre es Progreso.

Tal vez.

Pero silbar en la tormenta ¿no es acaso lo que intentaba Walter Benjamin?

[21] E. P. Thompson, *Customs in Common*, cit., p. 15

IV. SUBALTERNOS ANTIGUOS Y MODERNOS

1

Si como quería Walter Benjamin, la tarea del historiador es cepillar la historia a contrapelo, varias maneras hay de realizarla. Ninguna de ellas, sin embargo, puede hacer a un lado la advertencia de Marc Bloch: el historiador es un cazador del pasado humano y su presa está en todos aquellos lugares de ese pasado donde se encuentre alguna huella dejada por los seres humanos.[1]

Guiado por su saber y su experiencia, Edward P. Thompson decidió seguir las huellas, los indicios, las marcas, los signos dejados por la actividad de quienes no aparecen habitualmente en los registros de la historia, aquellos que hacen la mayoría de los artefactos a través de los cuales se trasmite la cultura pero, al no ser los propietarios de esos artefactos, no entran en esos registros llevados, trasmitidos y preservados por propietarios y gobernantes.

Recordemos otra vez las palabras del propio Thompson:

> A medida que algunos de los principales actores de la historia se alejan de nuestra mirada –los políticos, los pensadores, los empresarios, los generales–, un inmenso reparto de actores secundarios, que habíamos toma-

[1] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, París, 1997, p. 51.

do por meros figurantes en el proceso, ocupa el primer plano de la escena.[2]

En verdad aparecen como reparto secundario tan sólo en lo que queda registrado. En la vida real, la historia trabaja a través de ellos, la parte mayor de la actividad humana de ellos proviene, y los hechos y caracteres de esos actores principales cuya guía en apariencia y en conciencia siguen, no se pueden explicar ni comprender sin ellos.

Cepillar la historia a contrapelo es, también, seguir y no perder las huellas de esos actores anónimos. No es ésta una propuesta de poner la historia patas arriba, o de olvidar o dejar a un lado a los "actores principales". Ambos papeles se complementan y ninguno de ellos existe sin el otro.

Si vamos a la historia cuantitativa, rama indispensable de los estudios históricos, veremos que, en esencia, consiste sobre todo en una abstracción numérica de lo que hizo aquel "reparto de actores secundarios", los hacedores, y no meramente de lo que decidieron los "actores principales", los conductores.[3] Aun cuando son éstos quienes llevan los registros, los números son los números y hablan por sí mismos, no a través de las voces o los personajes que ocupan el proscenio.

2

En los años que pasó en las cárceles de Mussolini, desde 1926 hasta poco antes de su muerte en 1937, Antonio Gramsci organizó su tiempo y su voluntad para recuperar

[2] E. P. Thompson, "History and Anthropology", *Making History*, cit., 1995, p. 205.

[3] Adolfo Gilly, "El hacedor", *Chiapas*, n. 15, Era-Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, pp. 163-68.

para sí su vida y su pensamiento y para escapar a la opresiva rutina de la prisión. Escribió extensos cuadernos de apuntes, organizados en forma peculiar, apuntes a veces ambiguos, siempre reflexivos e incisivos. El fascismo de Mussolini demostró ser más culto que los modernos conquistadores de Bagdad y permitió que esos cuadernos se preservaran.

En el Cuaderno 25 (XXIII), fechado en 1934 y titulado "Al margen de la historia (Historia de los grupos sociales subalternos)", anotó unas cuantas páginas que tendrían larga influencia en los estudios históricos. En uno de esos párrafos, bajo el título "Criterios metodológicos",[4] apuntó:

> La unidad histórica de las clases dirigentes ocurre en el Estado, y la historia de aquéllas es esencialmente la historia de los Estados y de los grupos de Estados. Pero no hay que creer que tal unidad sea puramente jurídica y política, si bien también esta forma de unidad tiene su importancia y no solamente formal: la unidad histórica fundamental, por su concreción, es el resultado de las relaciones orgánicas entre Estado o sociedad política, y "sociedad civil". Las clases subalternas, por definición, no están unificadas y no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en "Estado": su historia, por lo tanto, está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función "disgregada" y discontinua de la historia de la sociedad civil y, por esta vía, de la historia de los Estados o grupos de Estados.[5]

[4] Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Era-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2000, vol. 6, p. 182.

[5] No olvidemos lo que ningún lector informado de los *Cuadernos* olvida: éstos fueron escritos en la cárcel con un lenguaje en parte críptico o figurado para eludir la censura de los carceleros fascistas. Que las "clases subalternas [los trabajadores] puedan convertirse en

Al llegar a este punto, propone un ambicioso programa en seis puntos para el estudio de la historia de las clases subalternas:

> Por lo tanto, es preciso estudiar: 1] la formación objetiva de los grupos sociales subalternos a través del desarrollo y las trasformaciones que tienen lugar en el mundo de la producción económica, su difusión cuantitativa y su origen en grupos sociales preexistentes, de los cuales conservan durante cierto tiempo la mentalidad, la ideología y los fines; 2] su adhesión activa o pasiva a las formaciones políticas dominantes, los intentos de influir en los programas de estas formaciones para imponer reivindicaciones propias y las consecuencias que tales intentos tienen en la determinación de procesos de descomposición y de renovación o de neoformación; 3] el nacimiento de partidos nuevos de los grupos dominantes para mantener el consenso y el control de los grupos subalternos; 4] las formaciones propias de los grupos subalternos para reivindicaciones de carácter restringido y parcial; 5] las nuevas formaciones que afirman la autonomía de los grupos subalternos pero en los viejos marcos; 6] las formaciones que afirman la autonomía integral, etcétera.[6]

Estado" significaría aquí "puedan tomar en sus manos el poder del Estado". Valga esta nota para las citas siguientes.

[6] Si traducimos estos seis puntos al vocabulario marxista de la época, podríamos tener estas equivalencias aproximadas: 1] clase trabajadora según su determinación objetiva en la producción; 2] adhesión a partidos burgueses, conservadores o liberales; 3] fascismo, Partido Popular; 4] organizaciones sindicales y campesinas; 5] partido socialista reformista, socialdemocracia; 6] partido socialista revolucionario o partido comunista, que afirman el ejercicio del poder estatal –la "autonomía integral"– por las "clases subalternas". La expresión "autonomía integral" estaría aquí definida por el párrafo precedente: "Las

La lista de estas fases puede hacerse aún más precisa con fases intermedias o con combinaciones de varias fases. El historiador debe señalar y justificar la línea de desarrollo hacia la autonomía integral.

A grandes rasgos: en el Estado o comunidad estatal, élites gobernantes y clases subalternas están unidas por una relación de poder que combina coerción y consenso, una relación que tanto los gobernantes como los gobernados aceptan como legítima a través del derecho, la religión, la historia y las creencias.

Este tipo de mando aceptado o consentido es lo que Gramsci define como "hegemonía": una relación en flujo constante, dentro de cuyos marcos se presentan y se reproducen luchas y conflictos permanentes entre los gobernantes y los subalternos, así como disputas y conflictos en el seno de los gobernantes, por un lado, y en el interior de los subalternos por el otro. En la concepción gramsciana, entonces, cada forma de Estado o comunidad estatal es un campo de fuerzas complejo y en constante movimiento y conflicto.

Lo que estaba semioculto en el fondo de esta propuesta era una especie de revolución metodológica, un cambio radical en el orden del discurso de la historia: empezar por el conflicto, no por el consenso; por la escisión, no por la unidad; por la actividad cotidiana de los subalternos, no por la de los gobernantes. Pero no olvidar nunca que los unos no existen sin los otros y que gobernantes y subalternos sólo son inteligibles dentro de esa unidad que es la forma de Estado existente, esa relación de dominación/subordinación reconocida por todos como legítima,

clases subalternas [...] no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en 'Estado'".

ese marco común discursivo y de referencia que se llama "hegemonía".

Es dentro de este marco común donde existe y se reproduce la comunidad estatal, lo que Marx denominaba comunidad imaginaria o ilusoria, constituida por una comunidad superior (o dominante) y una comunidad inferior (o subalterna). Si se destruye o no existe ese marco, puede haber dominación y coerción pero no hegemonía, no imaginario compartido, no consentimiento. La dominación colonial es de este tipo, por larga que sea y consolidada que parezca.

En un agudo estudio de esta propuesta, William Roseberry[7] destaca que, en la visión de Gramsci,

> las relaciones entre los grupos gobernantes y los subalternos se caracterizan por la disputa, la lucha y la discusión. Lejos de dar por sentado que el grupo subalterno acepta pasivamente su destino, Gramsci ve con claridad una población subalterna mucho más activa y capaz de enfrentamiento que aquélla imaginada por muchos de sus intérpretes.

Sin embargo, Roseberry agrega:

> Aunque Gramsci no considera a los subalternos como engañados y pasivos cautivos del Estado, tampoco considera sus actividades y organizaciones como expresiones autónomas de la cultura y la política subalternas.

[7] William Roseberry, "Hegemonía y lenguaje contencioso", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Era, México, 2002, pp. 213-26.

Dentro de este marco común compartido por gobernantes y subalternos, cualquiera sea en determinado momento la agudeza de sus conflictos o la amplitud de sus acuerdos, es donde opera la hegemonía, la relación legitimada de dominación y subordinación, la "comunidad ilusoria" en la cual unos y otros se reconocen, aunque en la realidad sean desiguales y diferentes. William Roseberry resume su propuesta sobre el concepto de hegemonía en estos términos:

> Propongo que utilicemos este concepto no para entender el consenso sino para entender la lucha; la manera en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de su dominación, entenderla, confrontarla, aceptarla o resistirla. Lo que la hegemonía construye, entonces, no es una ideología compartida sino un marco común material y significativo para vivir en los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar acerca de ellos y actuar sobre ellos.
>
> Este marco común material y significativo es, en parte, discursivo: un lenguaje o modo de hablar común sobre las relaciones sociales, el cual establece los términos centrales en torno de los cuales (y en los cuales) pueden ocurrir la controversia y la lucha.

Lo que en la propuesta de Gramsci llamo revolución metodológica es, dentro de este marco discursivo común, la alteración o la subversión del orden del discurso, es decir, por quién y por dónde empezar: no por "los de arriba", ni por "los de abajo", sino precisamente por ese punto de fricción donde se opera la juntura; donde la actividad se llama resistencia; donde la creación y la actividad de las clases subalternas se revelan como propias y no como si fue-

ran una simple función del mando dominante, aquel cuyas exigencias y requerimientos parecen haber estado en cada época en el origen de los grandes hechos, obras y artefactos de la historia.

Por eso Gramsci propone rastrear, más allá de las apariencias conservadas en los registros y los documentos, cada iniciativa, cada huella, cada indicio de la actividad subalterna:

> Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, aun cuando se rebelan y sublevan: sólo la victoria "permanente" rompe, y no de inmediato, la subordinación. En realidad, aun cuando parecen triunfantes, los grupos subalternos están sólo en situación de defensa activa [...]. Por consiguiente, todo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería ser de valor inestimable para el historiador integral.[8]

En esos rastros, huellas, indicios de iniciativa autónoma es donde se presenta la línea de juntura de la dominación, donde duele, donde arde, donde está más viva y menos cristalizada la relación, donde la actividad humana se manifiesta y se rebela dentro de una hegemonía que, para seguir siendo tal, se ve obligada a adaptarse y a cambiar. Al historiador integral, escribe Gramsci, no le está permitido ignorarlos o dejarlos pasar como meros incidentes o accidentes dentro de una dominación establecida como sujeto de la narración histórica.[9]

[8] A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, cit., pp. 178-79. "Historiador integral" significaría, en este caso, historiador marxista o, en los términos de Walter Benjamin, historiador materialista.

[9] Este párrafo, ciertamente críptico, está además cargado de contenidos no expresados a plena luz porque de la cuestión del poder

3

El grupo de historiadores de la India asociados con el proyecto de los Estudios Subalternos (y su revista *Subaltern Studies*), iniciado a principios de los años ochenta del siglo XX, tomó esta propuesta de Antonio Gramsci como punto de partida de su investigación teórica e histórica sobre la India y el Sudeste asiático.

Desde este punto inicial, cuestionaron el derecho de la élite nacionalista dominante en la India después de la independencia alcanzada en 1947 para hablar en nombre de la nación y subsumir la historia de ésta dentro de la suya propia como élite. Lo hicieron a partir de algunas preguntas decisivas: ¿Quién escribe la historia del pueblo some-

del Estado se trata. Primero: los subalternos "sufren" siempre la "iniciativa" de los dominantes, pero aun bajo ésta "se rebelan y sublevan" sin dejar de sufrirla. Es ahí donde el historiador encontrará, si sabe mirar, el "rastro de iniciativa autónoma" –es decir, el germen de la posible "autonomía integral"– de los subalternos. Segundo: la subordinación puede ser rota –"y no de inmediato"– sólo por la victoria "permanente", que sería la constitución de los subalternos como "Estado", es decir, como poder dominante. Tercero: los gérmenes de esta posibilidad se encontrarían entonces en los "rastros de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos", de donde su "valor inestimable" para el "historiador integral". Cuarto: conjetura fundada, en un escrito de 1934 como es éste, un dirigente y escritor comunista no podría no haber tomado en cuenta la carga política y simbólica del uso en esta delicada cuestión de la expresión "victoria permanente", fácilmente asimilable a los términos de la polémica –entonces candente en la Tercera Internacional– entre la teoría trotskista de la "revolución permanente" (según la cual la "victoria permanente" del socialismo sólo era posible en el plano mundial) y la teoría stalinista del "socialismo en un solo país" (según la cual el socialismo se iría estableciendo país por país). Pero la verosimilitud de esta conjetura, a menos que otras fuentes aparezcan y digan, quedará incierta.

tido? ¿Quién es su sujeto? ¿Cúya es la voz que cuenta el relato? ¿A cuál auditorio se dirige?

En cualquier Estado bajo mando colonial, dijeron, los "dominados" por el poder colonial están divididos en dos grandes grupos: la élite nacionalista, que declara ser el representante de la nación subyugada, y los subalternos, dominados por ambas élites, la colonial y la nacionalista.

En su declaración fundadora, el grupo de los *Subaltern Studies* criticó las dos versiones dominantes de la historia de la India: una, la versión colonial, en la cual la historia india comienza con la colonización británica y todo lo anterior es mero antecedente de este "inicio de la historia"; la otra, la versión de la élite nacionalista, donde ésta, apoyada por el pueblo, conduce a la nación dominada a su liberación del yugo colonial.

Ambas versiones están escritas, dijeron, en términos de las élites: la colonial como fundadora de la historia o la nacionalista como representante de toda la nación oprimida. Pero ¿quién habla por los subalternos, los campesinos, el conjunto de la nación colonizada? Una vez más: ¿quién escribe la historia del pueblo sometido? Es la pregunta que el precursor Frantz Fanon se hacía en la segunda mitad de los años cincuenta, en el curso de la revolución colonial argelina.

La historia nacionalista, anota Guha,

> no alcanza a reconocer, y mucho menos a interpretar, la contribución hecha por el pueblo *por sí mismo*, es decir, *independientemente de la élite*, a la formación y desarrollo de este nacionalismo.[10]

[10] Ranajit Guha, "Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India", en S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán (comps.), *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, cit., pp. 25-32, p. 27.

Aquí es preciso anotar que en la misma década, y hasta un poco antes –en los años setenta–, sin contacto con la historiografía de la India, historiadores de América Latina –México, Perú, Bolivia, entre otros países, y latinoamericanistas de Estados Unidos– empezaron a tratar cuestiones similares, no tanto como un proyecto de historia radical, sino más bien como una búsqueda de la actividad autónoma de los trabajadores, los campesinos y los indígenas en el pasado de la nación y en la terca persistencia de ese pasado en los complejos moldes del presente.

En 1980, en su ensayo "Historias que no son todavía historia",[11] Guillermo Bonfil formuló las tesis de su libro precursor, *México profundo*, y el proyecto de una escritura histórica propia de los subalternos y de los pueblos indios de México.

Escribía entonces Bonfil:

> La historia de México, con rarísimas excepciones, sigue siendo escrita desde el punto de vista y según los intereses de las clases dominantes; en el contexto de la situación colonial, las clases dominantes actúan frente al indio apoyándose en la diferencia étnica. La historia de los pueblos indios, o se mantiene ignorada, o se distorsiona en función de los requisitos de la historia de los grupos dominantes que crearon la idea de la nación mexicana y restringieron el acceso para incluir en ella sólo a quienes compartían características económicas, lingüísticas, sociales e ideológicas por ellos definidas. [...] A fin de cuentas, en esta perspectiva se busca que la historia explique el devenir de la nación mexicana, no la existencia de los pueblos indios.

[11] Guillermo Bonfil Batalla, "Historias que no son todavía historia", en Carlos Pereyra et al., *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1980, pp. 227-45.

Sin embargo, continúa Bonfil:

> Todos los pueblos colonizados tienen conciencia de que su verdadera historia ha sido proscrita por el colonizador. Saben que la suya es una historia oculta, clandestina, negada. Saben también que, pese a todo, esa historia existe y que su prueba evidente es la existencia misma de cada pueblo.

Es éste el proyecto de una escritura histórica que no subordine la historia de los subalternos a la existencia y el devenir de lo que vino a ser la nación, y no presente a ésta como el punto terminal en el cual culminan, encuentran su razón de ser y se desvanecen las historias precedentes.

4

La revista *Subaltern Studies* polemizó también con la visión elitista de la política. El dominio de la política está dividido estructuralmente y no es homogéneo dentro de las instituciones existentes. Afuera y debajo de éste, existe otro dominio vivo de la política, que nunca es tomado en cuenta, y ni siquiera visto, por ninguno de los dos grupos antagonistas de historiadores, coloniales y nacionalistas. En una de las primeras declaraciones de su proyecto intelectual, Ranajit Guha escribió en 1982, en el documento inicial del primer número de la revista:

> Lo que queda fuera de esta historiografía ahistórica es la *política del pueblo*. Porque, paralelamente a la esfera de influencia de la política de élite, existió a lo largo del período colonial otra esfera de la política india, en la cual los actores principales no eran los grupos dominantes de la sociedad india ni las autoridades colonia-

les, sino las clases y grupos subalternos que constituían la masa de la población trabajadora y el estrato intermedio de la ciudad y el campo, en suma, el pueblo. Ésta era una esfera *autónoma*, dado que no se originaba en la política de élite ni su existencia dependía de ella. Sólo era tradicional en la medida en que sus raíces podían rastrearse hasta los tiempos precoloniales, pero de ningún modo era arcaica en el sentido de ser anticuada. [...] Este dominio autónomo, tan moderno como la política de la élite india, se distinguía por su mayor profundidad relativa, tanto en el tiempo como en su estructura.[12]

Guha, por supuesto, no niega la relación entre élite y subalternos, implícita en el significado mismo de ambos términos. Pero rechaza la idea de asimilar la política a "la suma de actividades e ideas de quienes están involucrados directamente en la operación de las instituciones [estatales]" y sus conjuntos de leyes, políticas, actitudes, creencias y conductas. La política también está en otra parte; y, para los subalternos, la política, aunque puedan ellos darle otros nombres, está sobre todo en otra parte. Tiene su propio dominio autónomo y, más allá de los habituales puntos de intersección con la política de la élite, preserva y conserva su ámbito propio, sus "discursos ocultos", los modos múltiples del rumor, el chisme, el chiste, el lenguaje, la gestualidad corporal, sus rituales internos, las normas de prestigio y de respeto dentro de los grupos subalternos, sus códigos de honor, de amistad y de venganza.[13]

[12] R. Guha, "Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India", cit., p. 28.

[13] Saurabh Dube, "Insurgentes subalternos y subalternos insurgentes", *Sujetos subalternos*, El Colegio de México, México, 2001, pp.

Todo el trabajo historiográfico del colectivo reunido en torno a *Subaltern Studies* desde su inicio en 1982, afirma Guha, es testigo de esta distinción: "Había grandes áreas en la vida y la conciencia del pueblo que nunca fueron integradas en la hegemonía [de la élite nacionalista]", en tanto hegemonía no implica subsunción total, pasividad, sumisión, sino relación de dominación activa que existe en la contradicción y en la fricción.

Para la investigación histórica resulta difícil encontrar dichas áreas, pues habitualmente no aparecen en los registros escritos, institucionales o privados. Como todo historiador sabe, hay que buscarlas "en negativo", en el dorso no escrito de esos registros, como anotadas allí en tinta invisible. Lo que el grupo de *Subaltern Studies* propone es un método para revelar esa tinta, escuchar las voces subalternas detrás de las de los "actores principales" y reconocer que esas voces no son las de un coro, sino las de otros protagonistas con maneras y derecho propios.

En otras palabras, el proyecto inicial de *Subaltern Studies* consistió en aplicar a la historia de la India y del Sudeste de Asia los criterios metodológicos sugeridos por Gramsci en sus *Cuadernos*. Sin embargo, este proyecto extendió esos criterios más allá en su idea de la relación entre hegemonía y autonomía. Lo que agregó es el concepto de dominio autónomo de la política campesina tal como éste aparece en la historia de la India –y como aparece, agregaría aquí, en cada sociedad donde la conciencia campesina se forma, en los tiempos largos de la historia, por el trabajo y la comunidad, por la relación entre las generaciones y el territorio, por la conquista y el despojo.

En su expresión más radical, este proyecto entrañaría

38-89, y James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Era, México, 2000.

alterar e invertir el orden del discurso, la voz que habla, el auditorio que escucha y participa en modificar el discurso mismo.

5

En las revoluciones coloniales y nacionalistas en la India y en otros lugares: Argelia, China, Indonesia, Vietnam, Egipto, México o Bolivia, la intervención de los campesinos ha sido una fuerza decisiva a lo largo del siglo XX. Al menos desde los escritos de Frantz Fanon en los años cincuenta y sesenta, no pocos historiadores y analistas mostraron la presencia de una dualidad política dentro de esas revoluciones.

En el reino de la política institucional, el movimiento está representado y dirigido por partidos organizados, agrupamientos y ejércitos cuyo objetivo es la sustitución del Estado colonial por un Estado independiente gobernado por la élite política nacionalista, y seguido y apoyado por un movimiento de masas, principalmente campesino en su composición social: el "inmenso reparto de actores secundarios", en las palabras de Thompson.

Pero en la vida real y en la historia, estos actores secundarios actúan con intenciones, motivos e imaginaciones propios. Convergen con el proyecto nacionalista al nivel de la política de Estado y de la lucha anticolonial. Pero divergen en amplio ángulo en aquel dominio propio donde forman sus pensamientos y toman sus decisiones, pues vienen de un universo diferente de cultura, creencias, lazos comunitarios y modos de decidir.

Y, finalmente, chocan en aquello que ha sido la fuerza motora y el objetivo de la conducta campesina desde el inicio de la revolución y hasta su fin: la cuestión agraria, es decir, el destino de la tierra, el agua, los pastos y los

bosques, y en la cuestión política, la autonomía local de los campesinos, lo que John Coatsworth llama "la universal visión campesina de una sociedad libre de la rapiña de los forasteros".[14]

Vista desde las alturas de la dirección nacionalista urbana, la acción campesina se presenta sólo como espontaneidad, sin dirección ni intención claras. Así se la percibe y se la registra en los documentos, los procesos judiciales, los informes oficiales, las cartas privadas y la prensa, fuentes normales para el historiador. Desde el punto de vista de esa élite, las razones, determinaciones y decisiones de los subalternos resultan oscuras y altamente incomprensibles; en última instancia, le resultan irracionales, cuando no patológicas o perversas.

Para alcanzar sus objetivos nacionales la élite no puede prescindir de la movilización de los campesinos. Pero, explica Partha Chatterjee,

> siempre desconfiaba de las consecuencias de la agitación política entre los campesinos, sospechaba de sus supuestas ignorancia y conciencia atrasada, y se cuidaba de mantener su participación dentro de los límites de la política representativa burguesa pero distante de las instituciones del Estado.[15]

Dicho sea de paso, ésta sería una fiel descripción del comportamiento de la élite nacionalista urbana de Mé-

[14] John H. Coatsworth, "Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa", en Friedrich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Era, México, 1990, pp. 27-61, p. 53.

[15] Partha Chatterjee, "La nación y sus campesinos", en S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán (comps.), *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, cit., p. 197.

xico hacia las guerras campesinas durante los diez años de la revolución mexicana entre 1910 y 1920, y en tiempos posteriores.

Por otra parte, los campesinos llegaban a conocer y apoyaban al movimiento nacionalista bajo dirección urbana. Pero no encontraban sentido en las formas discursivas de la política de la élite. Se apropiaban de fragmentos de ese discurso, aquellos que hablaban o aludían de manera más cercana a sus necesidades materiales y su imaginación política. Pero traducían esos fragmentos, dice Chatterjee,

> a sus propios códigos, de modo que el lenguaje del nacionalismo sufrió una trasformación de significado bastante radical en el dominio de la política campesina. El encuentro entre ambos dominios no significó, por consiguiente, que el primero de ellos pudo absorber y apropiarse del otro dentro de una sola unidad homogénea; la unidad misma permaneció fragmentada y llena de tensiones.[16]

Ésta podría ser también una descripción adecuada del rejuego entre ambos dominios durante las revoluciones mexicana o boliviana en el siglo XX, en las revoluciones y las guerras de independencia de América Latina iniciadas al final del siglo XVIII, y en las prolongadas guerras civiles y las recurrentes rebeliones campesinas de todo el siglo XIX.

Como es obvio, ambos dominios se cruzan en determinados puntos en el tiempo y hasta en el espacio. Pero permanecen independientes entre sí. El dominio al nivel del Estado nacional aparece explícito en los documentos, los hechos y la historia. El discurso histórico nacional inclu-

[16] Ibid., p. 198.

ye a los campesinos como una parte importante, aunque subordinada, del movimiento nacional: cuán importante, eso depende de la interpretación. Nunca empero los piensa o imagina como un dominio autónomo, ni aun cuando este dominio irrumpe a plena luz en el Ejército Libertador del Sur, en la División del Norte y en la ocupación de la ciudad de México en diciembre de 1914, o en la insurrección del EZLN en Chiapas en enero de 1994, o en tantos otros episodios mexicanos.

6

Las reglas de la hegemonía son, como es obvio, las reglas y el orden del discurso dominante. En el discurso histórico hegemónico, los campesinos no tienen política propia, porque la política es algo que ocurre al nivel del Estado nacional. No se les reconoce, escribe Chatterjee, como "un sujeto de la historia, dotado de sus formas propias y distintivas de conciencia, y capaz de otorgarle sentido al mundo y actuar sobre él en sus propios términos".[17]

Incluso en versiones izquierdistas de la historia del llamado Tercer Mundo que prestan atención particular a las movilizaciones de los subalternos, se tiende a incluirlos en una teleología política determinada por un objetivo: la conquista del poder del Estado para reorganizar la sociedad con un proyecto socialista. Esta conclusión se deriva de un hecho empírico obvio: los movimientos y las rebeliones campesinas son locales, incluso cuando se extienden sobre regiones enteras, y no se interesan por proyectos estatales a escala nacional. Pero este hecho no desmiente –más bien confirma– el carácter propio de la política campesina y la existencia de una esfera autónoma, que exclu-

[17] Ibid., p. 198.

ye a la gente y a la política ajenas y extrañas a ella, y que es el lugar real donde toman forma la conciencia y la política de los campesinos.

Por otra parte, la tarea del historiador no es la del político y, además, no puede estar subordinada a fines ajenos a la búsqueda del conocimiento. A partir de esta idea, la investigación empírica de los historiadores de la India y de sus colegas en México, Bolivia o Perú muestra un amplio arco de movimientos, litigios, iniciativas y momentos colectivos de la vida cotidiana en los cuales tal autonomía tiene lugar, se reproduce, se trasmite de una generación a otra y se preserva. No es extraña su reaparición en la forma que toman las acciones y movilizaciones de los pobres urbanos en las grandes ciudades de estos países. La insurrección de El Alto, ciudad de ochocientos mil habitantes en el límite de La Paz, Bolivia, durante la revolución de octubre de 2003, podría ser el ejemplo más reciente.[18]

En el interior de esa esfera se imagina y se organiza, con sus propios códigos y modos, la resistencia de los subalternos contra la dominación. Es allí donde las rebeliones se preparan y se van cociendo a fuego lento en los tiempos largos de la vida rural.

Autónomo, como nos recordaba William Roseberry, no quiere decir independiente. El lazo entre gobernantes y subalternos subsiste y persiste. Sin embargo, este lazo no es una atadura paralizante, sino que existe dentro de un "campo de fuerzas" interdependientes en el cual la lucha y la negociación entre gobernantes y subalternos ocurre sin cesar como normal rutina de la vida.

[18] Luis A. Gómez, *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, Comuna, La Paz, 2004.

7

Ranajit Guha, sin embargo, va más lejos. En la India colonial, escribe, había dominación sin hegemonía. La dominación se actuaba sobre subalternos que no la reconocían como legítima. El gobierno colonial nunca logró el consenso de los colonizados, a diferencia de lo que sucede en una nación soberana donde el gobierno "se basa en el consenso de los ciudadanos". Sin embargo, la dominación existía como una relación binaria cuyo otro término es la subordinación, "pues los grupos subalternos están sometidos siempre a la actividad de los grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y se sublevan", escribe Guha recordando a Gramsci.[19]

Rebelión: éste es el momento en que la dominación es desafiada abiertamente, y cuando el dominio autónomo de la política subalterna habla a través de la acción y con su propia voz y sus razones propias. Esta esfera autónoma no es visible habitualmente desde lo alto, no porque haya una voluntad de mantenerla secreta sino porque está fuera del campo de visión de los dominantes, ocurre "en otra parte", está regida por códigos y entendimientos diferentes. Entonces, cuando se inicia una rebelión esta esfera aparece repentinamente ante los ojos de la élite como una erupción, un terremoto, algo que proviene de la naturaleza y no de la política. Pues para las clases dominantes, "política" es sólo aquella actividad en torno a los asuntos públicos que tiene lugar en el terreno de las instituciones estatales y en el contexto de la dominación, algo así como el arte y las prácticas de la dominación legítima.

[19] Ranajit Guha (ed.), introducción, *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, p. XVI.

Pero, al contrario, todas las investigaciones de campo o de archivos sobre el tema muestran, hasta hoy, la conciencia y la racionalidad que rigen las rebeliones y las conductas campesinas, aun cuando muchas de esas rebeliones desde su mismo inicio parezcan no tener futuro. Es la política que tiene lugar "en otra parte".

La advertencia metodológica de estos historiadores de la India es buscar el pensamiento racional y autónomo bajo la insurrección y no tratar de desaparecerlo explicándolo (*to explain it away*, en la precisa expresión en inglés) a través de la esfera de la política pública y visible de la élite y del Estado.

Esta advertencia dista de ser novedosa. Pero continúa yendo a contrapelo, sencillamente porque la ideología dominante en la política y hasta en la academia sólo alcanza a ver "rincones oscuros" allí donde alumbra la luz oculta de la autonomía subalterna.

Si el historiador sigue esta propuesta hasta el fin, entonces el sujeto de la narración y la voz que la refiere y la racionalidad que aquélla expresa, es decir, el orden del discurso –en los diversos sentidos del término "orden"– será diferente y divergente en relación con cualquier otra versión de la misma historia. Tal vez ninguna de ellas sea falsa, pero su orden nunca será el mismo.

Cuando un campesino se rebelaba en cualquier tiempo y lugar bajo la dominación colonial, explica Guha, asumía grandes riesgos que le era imposible ignorar:

> Rebelarse era, en realidad, destruir muchos de aquellos signos conocidos que había aprendido a leer y manejar para lograr dar sentido al duro mundo que lo rodeaba y con el cual tenía que vivir. El riesgo de "poner todo patas arriba" en tales condiciones era tan grande que no se hubiera podido permitir lanzarse

a un proyecto semejante en un momento de distracción.[20]

Observando las fuentes primarias, continúa Guha,

sería difícil citar una rebelión de cualquier escala de importancia que no haya estado precedida, en realidad, ya sea por tipos de movilización menos militantes –una vez que otros medios ya habían sido intentados y no habían resultado–, o por consultas y conversaciones entre los principales para sopesar seriamente los pros y los contras de cualquier tipo de recurso a las armas.[21]

Coincide esta reflexión con todo cuanto sabemos de los prolegómenos de las rebeliones campesinas en México, desde la de Emiliano Zapata en 1911 hasta la de las comunidades indias de Chiapas en 1994.

Esas consultas y conversaciones son un secreto compartido de los subalternos, una especie de secreto público que circula dentro de la esfera autónoma en sus habituales lenguaje, códigos, imágenes, memorias, experiencias pasadas y demás, pero no se puede ver desde las alturas. En realidad, para la visión "racional" de un observador de la élite, esos signos son invisibles, o si no oscuros e irracionales –"rincones oscuros", según el decir posmoderno.

En una de las grandes obras de investigación histórica sobre las rebeliones en México, el libro de John Womack *Zapata y la revolución mexicana*, publicado inicialmente en 1969, todo el dominio autónomo de la política subalter-

[20] Ranajit Guha, "La prosa de contrainsurgencia", en S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán (comps.), *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, cit., p. 33.

[21] Ibid., p. 33.

na salta a primer plano directamente desde los documentos de los archivos. Ahí estaba desde siempre. Nomás había que saber mirarlo.

8

Hay muchas razones para cepillar la historia a contrapelo de este modo preciso. Mencionaré sólo cuatro de ellas.

Primero, para dar voz y presencia en la historia al inmenso reparto secundario, para hacer justicia a sus vidas y sus hechos.

Segundo, para comprender plenamente las conductas políticas y sociales de los grupos dominantes que, como todos sabemos, no están moldeadas sólo por las relaciones visibles entre ellos y sus seguidores, sino también –y hasta diría: sobre todo– por la oculta presencia activa de los subalternos. En el campo de fuerzas en acción en cualquier relación de poder, éstos son determinantes en la vida, las decisiones, los pensamientos públicos y ocultos, y hasta en los gustos de la élite dirigente. Lo que está sucediendo en un momento dado en el dominio autónomo tiene mucho que ver con los virajes repentinos y otros sucesos inesperados en el dominio de la política nacional.

Tercero, para iluminar esa profunda y extensa parte del pasado que no aparece en los museos, los artefactos, los archivos públicos y las narraciones políticas de guerra y paz, salvo como una especie de sombra que sigue a lo que queda registrado y es conocido.

Por el contrario, tal vez podría decirse que lo registrado y conocido es el brillo, bajo la luz, del tejido burdo de la historia, cuya trama permanece en la sombra. Como en un sistema solar en que el sol fuera oscuro y los planetas, luminosos, giraran alrededor del gigantesco sol oscuro y arrojaran sus tenues iluminaciones sobre éste, cuya real

existencia sólo pudiera conocerse por el reflejo de la luz de los planetas bajo su atracción gravitacional. Es la antigua metáfora del sol negro, pero tal vez no sea sólo una metáfora.

Cuarto, para iluminar en parte nuestro presente y a nosotros mismos, como siempre sucede con los estudios históricos; para entender mejor todo el amplio arco de posibilidades –posibilidades, no oportunidades– que todos nuestros pasados, que hoy se reúnen y se entrecruzan a través de la mundialización, la violencia y la guerra, han heredado a nuestras generaciones.

Modernización es una palabra ambigua, que en alguno de sus significados quiere decir simple demolición y destrucción de nuestra herencia común. Modernidad no siempre significa Iluminismo y razón: más bien al contrario. La modernidad puede venir también, como vino a estas tierras en el siglo XVI, como una maldición y una caída, como un desastre y una pérdida. Algo similar sucedió con la expansión de los imperios británico y europeos hasta la segunda guerra mundial. Algo similar está sucediendo en el mundo de hoy ante nuestros ojos.

La tarea del historiador es redescubrir, referir y preservar tal herencia y el conocimiento de esos pasados. Cualquier proyecto humano que no sea la total conversión en mercancías de la naturaleza y los seres humanos mediante los mercados desregulados, la violencia y la guerra (que necesariamente van juntos), tiene que surgir de cuanto esos pasados nos hayan ido diciendo sobre comunidad, conocimiento, experiencias –terribles muchas de ellas– acumuladas en nuestra memoria común y preservadas en artefactos o en los muchos y diferentes modos que los humanos tienen para estar vivos y dar sentido a su mundo.

La urdimbre entre sus hilos y los de la trama de la ex-

periencia de las generaciones presentes es el tejido del cual está hecho "el virgen y vivaz y hermoso día de hoy".[22] No parece de más, por eso mismo, cerrar estas notas con otras líneas de las tesis de Walter Benjamin:

> Entre las generaciones pasadas y la nuestra está vigente un acuerdo secreto. Es decir, éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación precedente, se nos ha conferido una *débil* fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado tiene derecho a un reclamo. Ese reclamo no se satisface fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico. [...] Nada que haya sucedido alguna vez puede darse por perdido para la historia.[23]

[22] "*Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui*", decía el soneto de Stéphane Mallarmé.

[23] W. Benjamin, *Écrits français*, cit., p. 340.

V. MÉXICO: LA CIVILIZACIÓN SUBALTERNA

> *... allegados, son iguales*
> *los que viven por sus manos*
> *y los ricos.*
>
> Jorge Manrique (1440-1479)

1

El país que hoy se llama México ha vivido su historia como un remolino de antinomias. El desembarco de Hernán Cortés en 1519, la caída de Tenochtitlan en 1521 y la larga guerra de la Conquista eran, para el Imperio español, una historia de redención. En las nuevas tierras de América, la Corona española continuaba la expulsión de moros y judíos y la unificación de la Península por la religión y la violencia, y llevaba la fe cristiana a territorios desmesurados y pueblos no conocidos.[1]

"En España, la Reconquista y la unificación aportaban además los antecedentes inmediatos para consolidar la convicción de que al nuevo Estado le había sido asignada una misión redentora, reservada sólo a los pueblos elegidos y, en consecuencia, superiores", recordaba Guillermo Bonfil hacia 1980.[2]

[1] Retomo en el inicio de este ensayo unos párrafos del prólogo de mi libro *Nuestra caída en la modernidad*, Joan Boldó i Climent, México, 1988.

[2] G. Bonfil Batalla, "Historias que no son todavía historia", en Carlos Pereyra et al., *Historia ¿para qué?*, cit., p. 230.

Esta construcción imaginaria de superioridad/inferioridad, materializada en los hechos y las conductas de la Conquista como un hecho de naturaleza antes que de sociedad, marcó en adelante las relaciones de dominación/subordinación y de mando/obediencia en la Colonia y se prolongó hasta las repúblicas oligárquicas subsiguientes a las guerras de Independencia del siglo XIX.

Esa matriz colonial y, por lo tanto, racial, engendró las formas de lo que vendría a ser la subalternidad en la república mexicana.

Las riquezas de la Nueva España irían a la Corona y a sus guerras europeas; las almas de los indígenas que las extraían irían a su vez al Paraíso de los cristianos. Redención, pues, de los escondidos metales preciosos a través de su incorporación al mercado, y redención de los pueblos idólatras incorporados a la fe verdadera. Como cualquier otra empresa de conquista, ésta tenía su sólida justificación ideológica y creaba una nueva estirpe de subalternos, diferentes de los existentes en la metrópoli y, diríase, subordinados también a éstos.

Para los habitantes de estas tierras y sus antiguas civilizaciones y culturas, esa modernidad temprana, la de la Era de los Descubrimientos, llegó como caída y como catástrofe. No sin que antes opusiera una terca resistencia, el mundo indígena fue arrasado. Fueron destruidos su confianza en la vida, sus relaciones interiores, sus dioses, sus intercambios con el cielo, la tierra, el agua y el fuego.

De la caída de Tenochtitlan decía el poeta nahua en 1528, en la versión rescatada por Miguel León-Portilla en *Visión de los vencidos*:

Golpeábamos en tanto los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.

> Con los escudos fue su resguardo, pero
> ni con escudos puede ser sostenida su soledad.[3]

Bernal Díaz del Castillo, en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, refiere el momento de la caída del mundo azteca con sus palabras de español y su arte inigualado de cronista:

> todos los noventa y tres días que sobre esta ciudad estuvimos, de noche y de día daban tantos gritos y voces unos capitanes mexicanos apercibiendo los escuadrones y guerreros que habían de batallar en las calzadas; [...] desde los adoratorios y torres de ídolos los malditos atambores y cornetas y atabales dolorosos nunca paraban de sonar. Y de esta manera de noche y de día teníamos el mayor ruido, que no nos oíamos los unos a los otros, y después de preso Guatemuz cesaron las voces y todo el ruido.

Silencio entonces:

> Y después que se hubo preso Guatemuz quedamos tan sordos todos los soldados como si de antes estuviera un hombre encima de un campanario y tañesen muchas campanas, y en aquel instante que las tañían cesasen de tañerlas.

Silencio ensordecedor de la caída, sangre por todas partes:

[3] "Manuscrito anónimo de Tlatelolco" [1528], en Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México (1ª edición, 1959), 1989, pp. 166-67.

digo, que juro, amén, que todas las casas y barbacoas de la laguna estaban llenas de cabezas y cuerpos muertos, que yo no sé de qué manera lo escriba, pues en las calles y en los mismos patios del Tatelulco no había otra cosa, y no podíamos andar sino entre cuerpos y cabezas de indios muertos.[4]

Es lo que, desde el lado opuesto, narra la voz nahua del manuscrito anónimo:

En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.

En los inicios del siglo siguiente al de la Conquista, la población indígena de Mesoamérica era menos del diez por ciento de la población originaria al inicio de la invasión europea. La habían aniquilado las enfermedades, la guerra, la explotación en las minas, los desplazamientos y, sobre todo, la destrucción desgarrada de su mundo, la pérdida de sentido de sus vidas, la soledad, la humillación, la tristeza. Un documento indígena de 1531 nombra esos sentimientos:

[4] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (antología)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México (1ª edición, 1988), 2000, cap. CLVI, pp. 291 y 293. José Luis Martínez en este pasaje registra el silencio y la lluvia (*Hernán Cortés*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 329); Alejandra Moreno Toscano construye la narración de la caída en un contrapunto entre ambas voces, la española y la nahua ("El siglo de la Conquista", *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 1976, pp. 3-21).

Así se dice, así se habla que este señor Marqués [Hernán Cortés] vendrá a quitarnos las tierras; y también nos señalará tierras que formarán nuevos pueblos. Ahora, a nosotros ¿en dónde nos arrojarán? ¿En dónde nos pondrán? Demasiado a nosotros se arrima la tristeza.[5]

2

Redención y caída: de este extraño Matrimonio del Cielo y del Infierno empezó a gestarse lo que después vino a ser México. Apenas comenzaba entonces en Europa la querella de la temprana modernidad, la del Renacimiento italiano, la Reforma protestante y el descubrimiento por los navegantes de tierras y pueblos desconocidos para los europeos. Fue el tiempo, como después diría Edmundo O'Gorman, de "la invención de América".[6]

A estas tierras de América ibérica esa modernidad llegó bajo formas feudales. Pero en su corazón estaba ya el valor de cambio, la búsqueda del oro y los metales. "El oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega a que echa las ánimas al Paraíso", escribía Cristóbal Colón, almirante de la Mar Oceana.[7] El mundo capitalista en sus albores, envuelto todavía en los ropajes políticos y culturales de la sociedad feudal, el mundo del oro como mercancía universal y no como encarnación simbólica de la religión, el poder y la riqueza, desbarató a las antiguas civilizaciones

[5] Citado en Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México, 1997, p. 185.

[6] Edmundo O'Gorman, *México: el trauma de su historia*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1999, p. 15.

[7] Citado en David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México (1ª edición, 1991), 2003, p. 28.

y culturas mesoamericanas y andinas.[8] Con extraña, conmovedora precisión lo describe el manuscrito indígena:

> Se nos puso precio.
> Precio del joven, del sacerdote,
> del niño y de la doncella. [...]
> Oro, jade, mantas ricas,
> plumajes de quetzal,
> todo eso que es precioso
> en nada fue estimado...

El gran tesoro que las Indias albergaban no eran, sin embargo, tanto los metales preciosos cuanto la fuerza de trabajo de sus habitantes originarios. "El gran premio en esta lucha por las riquezas", escribe David Brading, "era una encomienda, la cesión de cierto número de indios que en adelante serían obligados a ofrecer gratuitamente sus servicios y su tributo a su amo español."[9] Sobre esta forma específica de esclavitud se asentó la dominación de los invasores y el enriquecimiento fabuloso de su Imperio europeo.

Era un mundo incomprensible para la razón indígena, carente de sentido, hecho todo de sonido y de furia. Esta razón, en realidad, nunca terminó de adaptarse y de ser sometida. El antiguo mundo indígena mesoamericano pareció desvanecerse: de entre quince y veinte millones en las décadas iniciales del siglo XVI, se contaba un millón seiscientos mil apenas un siglo después. Terminaron siendo éstos los portadores, en el tiempo y sus generaciones sucesivas, de la semilla de la civilización originaria, negada por la dominación de los invasores, persistente como civiliza-

[8] A. Gilly, prólogo, *Nuestra caída en la modernidad*, cit., pp. III-XVII.
[9] D. A. Brading, *Orbe indiano*, cit., p. 43.

ción subalterna en los discursos ocultos y en las prácticas simbólicas de los dominados.

Desvanecerse pareció, pero no desapareció: sobre las vidas y los trabajos de esos hacedores, colonizadores y colonizados fueron tejiendo nuevas redes y lazos de dependencia personal y nuevas deferencias hacia personajes antes inexistentes: el señor, el encomendero, el hacendado, el militar, el sacerdote, el funcionario, el español, el criollo, el de tez clara.

En esa sociedad el mundo indígena tradujo esas relaciones a sus propios términos y a su imaginario. Las formas de su obediencia y su deferencia hacia los señores venían de muy antiguo. Sin que los barbados dominadores de piel blanca lo supieran, esas formas indígenas de la deferencia fueron sujetando con lazos sutiles y haciendo cambiar al señor que mandaba sobre un universo humano extraño e impenetrable, muy diferente del mundo agrario y del mando feudal en la metrópoli. La relación de mando/obediencia que de ello resultó fue una creación original, como lo fueron también el catolicismo indígena y sus rituales.

En la nueva dominación, el modo de adorar a los nuevos dioses reproducía el ancestral modo de comunicarse con los antiguos, pues los dioses cambiaron pero no los humanos que los llevan en sus esperanzas, sus deseos y sus miedos. Pero también el modo de obedecer a los nuevos señores se impregnaba desde abajo del modo de obedecer a los antiguos, pues los señores cambiaron pero no la fuerza de trabajo de la cual ellos extraen su poder y su riqueza. La obediencia tiene un lenguaje más persistente que la palabra. Lo escribe así Steve Stern:

> Los indígenas jugaron en el terreno de sus colonizadores en forma imprevista, inventando nuevas reglas de juego en el camino. No pasaron por la puerta oficial del

paternalismo pidiendo permiso y bondad de un protector de indios, limitándose a las reglas y al rincón al cual se les relegó. Más bien, en el proceso buscaron otra puerta y así invadieron y colonizaron el terreno, cambiando las dinámicas de la sociedad y del poder.[10]

Estas relaciones modificaron en el curso de los siglos a las culturas de ambas civilizaciones, la dominante y la subalterna. Pero no las fundieron en una sola: la matriz racial y colonial de la dominación preservó y reprodujo la división porque, como anota Bonfil, "el orden colonial perpetúa la diferencia entre colonizadores y colonizados, porque esta distinción es indispensable para organizar y justificar la dominación colonial".[11] También Enrique Florescano subraya la persistencia de esa línea divisoria: "Desde que Hernán Cortés y sus ejércitos consumaron la conquista de Tenochtitlan se instaló una dicotomía que aún divide al país". La larga historia de enfrentamientos y guerras entre unos y otros, agrega, "muestra la incapacidad de la cultura invasora para hacer desaparecer a la cultura tradicional". Pero esa misma historia "describe la inevitable trasformación de la cultura nativa por los cambios inducidos por la cultura europea".[12]

En otros términos: a medida que se fue restableciendo y densificando el entramado social, cultural e imaginario nacido de las violentas antinomias originales, las costum-

[10] Steve Stern, "La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2000, pp. 73-91.

[11] Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México, 1991, p. 64.

[12] E. Florescano, *Etnia, Estado y nación*, cit., p. 502.

bres, las creencias, los modos de la vida del mundo indígena, esas pautas civilizatorias originarias negadas en las instituciones del poder, fueron penetrando las relaciones de obediencia y mando del mundo nuevo y mezclándose con los modos españoles y éstos con ellas, hasta configurar una relación totalmente original, diferente de las de la metrópoli de la cual provenían los gobernantes, los sacerdotes y las leyes.[13]

La densidad de esta creación original no vino ante todo de las capas gobernantes y dirigentes. El mando por ellas ejercido fue moldeado desde abajo por los modos de obedecer, demandar reciprocidad, resistir al mando, rebelarse contra él y negociarlo en todo momento, propios del vasto mundo subalterno. Este mundo, negado en su historia y su identidad originaria, fue dando en cada tiempo la tonalidad general de las relaciones sociales en estos territorios, una tonalidad determinada por la historia pasada y las costumbres antes que por la cultura europea de los conquistadores.[14]

[13] Sin ir más lejos que la segunda mitad del siglo XX, tenemos incontables escritores e historiadores mexicanos y extranjeros que han dicho de la fascinación de este proceso: Octavio Paz y Carlos Fuentes, Serge Gruzinski y Jacques Lafaye, Edmundo O'Gorman y Miguel León-Portilla, John Tutino y Eric van Young, Enrique Florescano y Alejandra Moreno Toscano, Alfredo López Austin y David Brading, François Chevalier e Inga Clendinnen, Friedrich Katz y Alan Knight, Antonio García de León, Gilbert Joseph, Jan de Vos, Juan Pedro Viqueira, Jan Rus, James Lockhart, Stuart B. Schwartz, William Taylor, y muchos, muchos otros. Nombrarlos a todos resultaría inagotable, pues éste es *el tema* de la historia mexicana y uno de los orígenes de la peculiar pasión mexicana por la historia.

[14] "En todas las formas de sociedad existen determinada producción y sus relaciones que asignan a cualquier otra producción y sus relaciones su rango y su influencia. Es una tonalidad general de la cual se tiñen todos los demás colores y que modifica sus tonalidades

3

La construcción ideológica de la dominación colonial tuvo que negar esa historia real. Los pueblos originarios fueron unificados bajo un solo nombre: "indios", pese a su notoria diversidad cultural y lingüística, escribe Guillermo Bonfil en su ensayo de 1980, "Historias que no son todavía historia", donde está ya en germen su *México profundo.* A sus múltiples historias les fue concedido un solo significado: ser los prolegómenos de la entrada de esos pueblos en la historia verdadera, la historia universal por definición, la de Europa. Su redención por la Conquista no era la culminación de un pasado, sino su negación: "La historia india termina con la invasión europea. Es un capítulo definitivamente cerrado. Comienza una nueva historia, otra historia".[15]

Guillermo Bonfil disputa esta ubicación subalterna de las historias de los pueblos indios: por un lado, esas historias han sido escritas como "un discurso del poder a partir de la visión del colonizador"; por el otro, no están concluidas, son "historias abiertas, en proceso, que reclaman un futuro propio".[16]

Converge aquí su pensamiento con el de uno de sus lejanos antecesores de la segunda mitad del siglo XVIII, el filósofo alemán Johann Gottfried von Herder. En sus *Ideas*

específicas. Es un éter especial que define el peso específico de todo lo que en él se encuentra", escribe Marx en los *Grundrisse* (citado en E. P. Thompson, *Making History*, cit., pp. 218-19).

[15] G. Bonfil Batalla, "Historias que no son todavía historia", en C. Pereyra et al., *Historia ¿para qué?*, cit., pp. 227-45.

[16] Resonancia y consonancia: "La pluralidad de historias se parece a la pluralidad de las lenguas. La historia universal en su sentido actual no es más que una especie de esperanto. La idea de historia universal es una idea mesiánica" (W. Benjamin, *Écrits français*, cit., p. 354).

sobre la filosofía de la historia de la humanidad (1784-1791), Herder negó que, en el desarrollo de una supuesta historia universal, la "civilización" o la "cultura" fueran un proceso unilineal cuyo destino sería desembocar en el punto alto y dominante de la cultura europea. Criticó entonces la empresa de dominación europea sobre las poblaciones y civilizaciones del planeta entero:

> Hombres de los cuatro cuartos del globo, muertos a lo largo de todas las épocas, no habéis vivido sólo para abonar la tierra con vuestras cenizas, de modo tal que al final de los tiempos la cultura europea pueda hacer feliz a vuestra posteridad. El solo pensamiento de una cultura europea superior es un insulto flagrante a la majestad de la Naturaleza.[17]

Guillermo Bonfil Batalla tuvo muchos otros ilustres antecesores y contemporáneos. Nacido en 1935, antropólogo, prolífico ensayista y escritor, polemista, defensor de los pueblos indígenas y de sus historias pasadas y futuras, escribió en 1972 un ensayo, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial",[18] que prefiguraba el desarrollo sucesivo de su obra y su actividad. En 1987 publicó su *México profundo* y en 1991 –poco antes de su muerte en julio de ese año– presentó un extenso ensayo cuyo título y texto son una conclusión razonada de las propuestas de su obra escrita: llegar a un pacto de civilizaciones.[19]

[17] Citado en Raymond Williams, entrada "*Culture*", en *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana, Glasgow (1ª edición, 1976), 1981, p. 79.

[18] Guillermo Bonfil Batalla, *Obras escogidas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995, t. 4, pp. 337-57.

[19] G. Bonfil Batalla, "Quinientos años después: ¿llegaremos finalmente a un pacto de civilizaciones", ibid., t. 4, pp. 425-54.

En 1978, al escribir sobre su colega Darcy Ribeiro, Guillermo Bonfil dijo en realidad algunas cosas sobre su propia práctica:

> Darcy [...] siempre ha sido esencialmente un político, un ser político. Su vocación fundamental y primaria es participar, incidir en la trasformación del orden social. No sólo proponiendo ideas, sino luchando directa y personalmente por implantarlas. [...] Las ganas de realizar la utopía y de incrustarse personalmente en ella –no como espectador: como hacedor.[20]

Es esta relación del sujeto, el investigador, con el sujeto (que no tan sólo objeto) de estudio, esta relación reversible de subjetividades (así sean pasadas, así sean lejanas) entre ambos términos, esta ubicación como *hacedor* y no como *espectador* al momento de indagar e investigar –asumida también por otros grandes artesanos de este oficio: digamos Marc Bloch, autor a la vez de *Los reyes taumaturgos* y de *La extraña derrota*–, lo que coloca a Guillermo Bonfil Batalla en esta peculiar constelación de la historia a contrapelo.

4

El hilo de la subalternidad de matriz racial como forma constitutiva va atravesando todas las trasformaciones y configuraciones de la relación de dominación desde la Colonia hasta la república de nuestros días. Este hecho no niega el carácter específico de cada una de esas formas, rural o urbana. Pero aparece hasta hoy como un límite insuperable para la vida republicana.

[20] Ibid., t. 1, p. 386.

La república liberal reivindicó las historias indígenas como si fueran parte de la suya propia: Cuauhtémoc fue el ancestro, no Cortés. Pero, una vez más, las inscribió como antecedentes que venían a culminar en esa república donde los indígenas y sus pasados se disolvían y realizaban en la categoría única de ciudadanos y en la historia universal llegada de Europa, ahora iluminista y republicana y no ya religiosa y colonial. A mitad de los años veinte del siglo XIX, José María Luis Mora insistía en que por ley "ya no existen indios", aunque en los debates de esos años el término reaparecía una y otra vez atenuado bajo la fórmula "los llamados indios".[21]

Esta cancelación de la historia anterior, declarada tributaria de la historia dominante, fue la declaración de la subalternidad original y consustancial de la población indígena. Como también recuerda Guillermo Bonfil en *México profundo,* "es otra vez el momento colonial que organiza la sociedad a partir de una división jerárquica en la que ciertos rasgos somáticos se usan socialmente para ubicar, en principio, a los grupos y los individuos".[22]

Desde aquellos tiempos proviene una constante en el modo de dominación de las élites gobernantes republicanas: la distinción racial, siempre negada y siempre presente, como razón última del derecho de mando y como raíz profunda de las grandes desigualdades y los violentos conflictos de la historia mexicana.

Esta línea de fractura originaria es el fundamento de una subalternidad específica entendida como desigualdad congénita entre seres diferentes, donde los subalternos no

[21] Charles A. Hale, "El liberalismo y el indio", *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, Siglo XXI, México, 1972, cap. 7.

[22] Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada,* Grijalbo, México (1ª edición, 1987), 1994, p. 43.

son pensados como iguales, ni como hermanos, ni como libres porque están ahí para ser mandados. Es una subalternidad que no está centrada en la relación salarial, sino en la matriz racial y colonial, en esta República que lo es en las leyes, a veces radicales en su laicismo y su igualitarismo, y no lo es en los hechos de la vida cotidiana, donde la línea que divide a los ricos de los que viven por sus manos es, como cualquiera puede verlo mirando a su alrededor, una línea que tiende a coincidir con la del color de la piel.

Cuando esa división es racial y no solamente entre las clases sociales de la modernidad unidas por el mercado –incluido el salarial–, las órdenes del mando fluyen de un nivel a otro de entendimiento, de idea del mundo y de la vida, de civilización (porque en todo orden colonial hay una civilización subordinada), y tienen que ser en el proceso traducidas, reinterpretadas y revalidadas en el sistema de valores de la cultura subalterna. Lo que en una sociedad mercantilmente homogénea se supone horizontal en términos culturales, en una sociedad de matriz colonial es vertical y escalonado entre disímiles culturas y mundos de la vida. La subalternidad racial impregna y da formas específicas incluso a la moderna relación salarial.

También Bonfil registra esta contradicción, cuando reflexiona sobre la existencia de una cultura de matriz india subordinada –y negada por los dominantes– a través de la historia:

> Los pueblos indios son pueblos dominados. Pero la dominación, en este caso, tiene características y efectos muy diferentes de la dominación que se ejerce sobre los sectores subalternos en una sociedad de cultura única. [...] Cuando se trata de pueblos de cultura diferente, la cultura propia de esos pueblos subordinados es el eje de la

resistencia, en tanto que los grupos dominados en el seno de una sociedad de cultura única no defienden una cultura diferente sino que luchan por un acceso equitativo a una cultura que es también la de los grupos dominantes.[23]

5

Las raíces agrarias y comunitarias, no republicanas, de las formas de organización propias de la subalternidad mexicana son muy antiguas y siguen, todavía, a flor de tierra: en cuatro mil años, doscientas generaciones sobre este territorio, con sólo la última mitad del siglo XX de mayoría urbana apenas sedimentada, en cuyos barrios y espacios populares perviven ritos y costumbres del cercano pasado agrario, no siempre tan pasado.

La civilización mesoamericana, sostiene Guillermo Bonfil, "continúa viva en la sociedad mexicana y sus principios norman la orientación cultural profunda de muchos millones de mexicanos, muchos más de los que son reconocidos y se reconocen como 'indios'".[24] Esto es así en los pueblos indios, en las comunidades rurales tradicionales que se definen a sí mismas como "mestizas" y en amplias capas populares urbanas. Estos sectores sociales, escribe al inicio de *México profundo*, constituyen la mayoría del país: "Lo que los une y los distingue del resto de la sociedad mexicana es que son grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana, forjada aquí a lo largo de un dilatado y complejo proceso histórico".[25]

[23] G. Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, cit., pp. 62-63.
[24] Ibid., pp. 91-92.
[25] G. Bonfil Batalla, *México profundo*, cit., p. 21.

"Desde la invasión europea", prosigue, "se estableció una estructura de dominación de la civilización occidental sobre la mesoamericana [...]. El orden colonial negó a la civilización mesoamericana y justificó, a partir de su inexistencia, el sometimiento y la explotación de los pueblos indios."[26]

La antigua civilización, dominada y largamente modificada por la nueva dominación, no fue abolida, absorbida o desaparecida. Su negación era, para el dominante, tan necesaria como su persistencia. Esta contradicción perpetua era esencial en la definición no escrita de las reglas de mando/obediencia dentro de la matriz racial de la dominación sobre una civilización vuelta subalterna, profundamente alterada, abolida en las leyes pero no en las vidas.

"Las comunidades indígenas arraigadas en sus tradiciones culturales regionales habían persistido milenios antes de la Conquista. Los imperios indígenas surgieron y cayeron ante el poder europeo. Mas las comunidades fueron la base económica y cultural de los emporios de Mesoamérica y España", escribe John Tutino, subrayando así el hecho obvio de que el Imperio español y el Reino de España no habrían sido lo que llegaron a ser en los siglos sucesivos –y hasta hoy– sin los productos del subyugamiento y la explotación de las comunidades indígenas mesoamericanas y andinas.[27]

[26] G. Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, cit., pp. 91-92.

[27] John Tutino, "Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en las historias de México, Guatemala y Perú", en L. Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, cit., pp. 125-51. Anota al inicio de este ensayo: "Como nos lo recuerda Guillermo Bonfil Batalla en su *México profundo*, las comunidades y las culturas indígenas sobreviven en el núcleo de las sociedades nacionales modernas. A lo largo de los milenios que trascurrieron antes de la Conquista española y durante los siglos que pasaron des-

La categoría de "indio" es necesaria para esta forma de la dominación, incluida también en una peculiar relación salarial impregnada de arcaicos lazos de dependencia personal. Esa categoría, escribe Bonfil, "es un concepto total que pretende definir con una sola palabra la lista interminable de inferioridades que se atribuyen a un pueblo o a un individuo frente a quien lo define como indio".[28]

Estamos así ante una construcción racial de la subalternidad, una construcción imaginaria que niega en el discurso y preserva y necesita en las realidades de la dominación y la explotación a la civilización dominada y negada, mientras ésta se perpetúa en la vida cotidiana de los subalternos, en sus símbolos, socialidades y creencias y en sus múltiples culturas de la resistencia y de la rebelión.[29]

6

La civilización subalterna, al igual que sus diversas culturas de la solidaridad y del trabajo, del don y de la fiesta, de la deferencia y de la rebelión, puede ser negada o decla-

de entonces, las comunidades de agricultores constituyeron la base de las civilizaciones mesoamericanas y andinas. Los imperios indígenas y españoles surgieron y cayeron; las comunidades se enfrentaron a los impuestos excesivos y a las promesas de liberación; sufrieron, se adaptaron, cambiaron y encontraron maneras para resistir, participar y perdurar".

[28] G. Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, cit., p. 92.

[29] Como también lo han señalado otros autores, Guillermo Bonfil escribe: "La forma en que los habitantes del México profundo manejan su religiosidad ofrece muchos ejemplos de cómo se han apropiado de imágenes y ritos católicos y les han dado un significado diferente del original porque los controlan desde su propia perspectiva religiosa, que no es la cristiana sino otra que es producto histórico de una primigenia religión mesoamericana" (G. Bonfil Batalla, *México profundo*, cit., pp. 196-97).

rada inferior en el discurso y en las conductas de las élites dominantes, sean éstas coloniales o nacionalistas, conservadoras o liberales. Sin embargo, el hecho es que en la producción y la reproducción de la vida esos subalternos están siempre presentes. Son los hacedores, los que viven por sus manos, los que hacen posible la vida. Pero sólo como masa, o en el mejor de los casos como coro, aparecen en los registros históricos, territorio éste ocupado por los decidores y los escribidores de las élites dominantes, las únicas que llevan cuenta escrita.

Si allí no aparecen los subalternos no es por maldad o conspiración de esas élites. Es que desde donde ellas miran y toman nota no los alcanzan a ver sino como sombras al fondo de la escena. Los únicos registros de los subalternos, más allá de la frágil historia oral, las leyendas y los mitos, son sus artefactos en la cultura material y sus acciones, cuando éstas dejan cicatrices en la historia conservada en los registros.

Las más visibles de esas cicatrices, aunque no las únicas, son las de las rebeliones, los motines, las revoluciones. La historia del país que hoy se llama México, fundada sobre la falla geológica de aquella antinomia original, es pródiga en estos hechos multitudinarios, tanto en la Colonia como en la República. La dominación con fondo racial es quebradiza por naturaleza, porque no permite la consolidación definitiva de un "nosotros" imaginario en las conciencias de todos, dominados y dominadores, un "nosotros" hecho de ciudadanos iguales ante una ley supuestamente universal, impersonal y abstracta.

En esos momentos en que los subalternos entran con violencia y en primera persona a los registros de la historia, cuando el inmenso reparto secundario ocupa el centro de la escena, los lazos que los unen para la acción y las costumbres que los organizan frente a los dominadores se

hacen visibles. No provienen de las leyes vigentes, de los estatutos de la política republicana o de las formas partidarias o institucionales en las cuales se reproduce, se renueva y se perpetúa la dominación imperante, sino de ese antiguo pasado común a todos ellos, ese que en Mesoamérica se perpetúa y se reproduce también en la existencia de la civilización subalterna y sus culturas.

La historia de la Nueva España, además de ser una prodigiosa acumulación de riquezas, conocimientos y cultura en las clases dominantes, es también una historia de rebeliones indígenas en el campo y de motines plebeyos en las ciudades. Tres rasgos comunes tuvo siempre esa protesta agraria, así estallara invocando la protección de la Corona: se sustentaba en la *existencia* de una comunidad agraria previa al orden colonial; en la *defensa* de su relación originaria con la naturaleza y con su territorio (tierras, aguas, bosques y pastos), y en la *preservación* de su autonomía contra las intromisiones de los de afuera.

Es el mundo anterior a la conversión de la tierra, las aguas y los bosques en mercancía, el mundo de las reciprocidades y las redistribuciones, el que Rosa Luxemburg llama de la economía natural y otros denominan de la economía moral.

Ese mundo, como tejido de solidaridades que se reproducen y se renuevan, es reacio a desaparecer, como si fuera una constante de las sociedades humanas, una urdimbre tejida y tramada en cada caso con los hilos de la propia historia. En el mundo pletórico de mercancías de la modernidad, la protesta o la rebelión son acciones y relaciones humanas refractarias a trasmutarse en mercancías o a ser medidas en dinero.

Esta modernidad de los intercambios mercantiles digitalizados, incluida la compra y la venta de la fuerza de trabajo, cambia también los artefactos de la comunicación (y

una rebelión social es, por sí misma, una comunicación entre quienes se rebelan): radio, televisión, prensa, internet, trasportes. Pero una rebelión no es sus artefactos. En ella se reproduce y persiste aquel tejido que la hace posible: la inteligencia y la voluntad colectivas que hacen suyos esos artefactos para sus fines. Esta voluntad se forma en otras zonas que no son las de las tecnologías, en otra educación que no es la del sistema educativo formalizado, en otros dominios subalternos de la historia que no son, todavía, registrados como historia.

7

Siempre las revoluciones y las revueltas mexicanas se han iniciado en defensa de las relaciones propias de aquel mundo anterior, a comenzar por la misma revolución de Independencia. Ésta fue en sustancia una enorme insurrección indígena y agraria alzada como contragolpe a la modernización traída por las reformas borbónicas que, inspiradas en ideas iluministas de racionalización y centralización del poder, desgarraron el tejido de prácticas, acomodos y compromisos regidos por las costumbres propio de la era de los Habsburgos.[30] Nueva paradoja, en las ideas de los

[30] En un estudio sobre los conflictos sociales andinos en la década de 1770, precursores de las grandes rebeliones de Tupaj Amaru y Tupaj Katari (1780-1781), Sergio Serulnikov escribe, sobre las consecuencias disruptivas de la modernización borbónica, algunas reflexiones en cierto modo sugerentes para pensar las de la modernización neoliberal de la dominación, unos dos siglos después. Su pregunta es por qué en los Andes a estas reformas, "basadas en ideas iluministas de racionalización y centralización del poder", respondió una rebelión indígena en 1780-1781 antes que una revolución encabezada por los criollos afectados por ellas. Los indígenas, dice, vieron en las reformas "un instrumento de la resistencia andina contra arraigadas costumbres de explotación y opresión política en los pueblos rurales",

dos curas católicos que la encabezaron, Miguel Hidalgo y José María Morelos, aparecían en cambio las influencias de la Revolución francesa.[31]

Fue tan violenta la insurrección agraria que las clases dominantes se replegaron sobre sus conflictos interiores en una crisis general de fragmentación de la dominación que las hizo incapaces, hasta mitad del siglo XIX, de consolidar en nación el turbulento mundo subalterno cuyo control se les había escapado y al cual temían, mientras este mundo se replegaba a su vez sobre sí mismo y continuaba su acostumbrada vida inmemorial.[32]

mientras que los gobernantes coloniales quisieron usar los proyectos racionalizadores para el opuesto fin de consolidar su mando. "El punto clave, sin embargo" –anota este autor–, "es que la insurrección indígena más radical durante la época colonial fue el resultado del *entrelazamiento*, no del *choque*, entre procesos de movilización social desde abajo y de trasformación política desde arriba. Vista desde este contexto particular, la crisis de legitimidad colonial puede haber sido menos el resultado de la imposición de un nuevo pacto colonial que de *las inesperadas formas en que este nuevo proyecto económico contribuyó al colapso del viejo orden sin consolidar, en el camino, una alternativa viable* [subrayado mío, A. G.]. Las políticas borbónicas aumentaron la carga económica sobre las comunidades andinas al mismo tiempo que dieron a éstas más poder para confrontar la autoridad local" (Sergio Serulnikov, "Customs and Rules: Bourbon Rationalizing Projects and Social Conflicts in Northern Potosí during the 1770's", *Colonial Latin American Review*, vol. 8, n. 2, 1999, pp. 245-74).

[31] "La guerra de Independencia fue una guerra de clases y no se comprenderá bien su carácter si se ignora que, a diferencia de lo ocurrido en Sudamérica, fue una revolución agraria en gestación. Por eso el Ejército (en el que servían los 'criollos' como Iturbide), la Iglesia y los grandes propietarios se aliaron a la Corona española. Esas fuerzas fueron las que derrotaron a Hidalgo, Morelos y Mina", escribía en 1950 Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*.

[32] John H. Coastworth anota sobre el período inmediato después de la Independencia: "Si bien los indígenas y los liberales hicieron ingobernable a México, ninguno de estos grupos poseía la unidad y co-

Después de la pérdida de la mitad del territorio original en la guerra con Estados Unidos, fantástico tributo pagado por la nación mexicana a la conformación espacial de Estados Unidos, la apenas en ciernes Tierra Prometida del capital, las reformas de Benito Juárez fundaron las instituciones liberales, afirmaron el poder estatal contra la Iglesia y cerraron a los indígenas las puertas de la República.

Esta República se constituyó no sólo contra el Antiguo Régimen, sino sobre todo contra el mundo indígena, es decir, contra la inmensa mayoría del pueblo mexicano. El período juarista conoció una nueva sucesión de rebeliones campesinas contra la disolución legal de las comunidades y el despojo, por la ley o por la fuerza, de sus tierras, aguas y bosques bajo la forma de la propiedad privada. Los yaquis en el noreste siguieron resistiendo y defendiendo su autonomía hasta después de la Revolución mexicana, los mayas en el sureste mantuvieron su guerra hasta inicios del siglo XX.[33]

herencia política o los recursos económicos para imponer un nuevo orden a la sociedad mexicana. La población indígena de México (como en el caso de los campesinos en toda la historia mundial moderna) no fue capaz de tomar el poder político sin aliarse con otras fuerzas de la sociedad. Los liberales mexicanos estaban tan atemorizados como los conservadores por las imágenes de destrucción del movimiento de Hidalgo y por el miedo a una 'guerra de castas', por ello fueron incapaces de encauzar el descontento indígena en su propio beneficio, con excepción de algunos momentos, en ciertas regiones y por cortos períodos. Así, la represión de las revueltas indígenas en el campo constituyó la política agraria tanto de los gobiernos liberales como de los conservadores" (John H. Coastworth, *Los orígenes del atraso*, Alianza, México, 1990, pp. 212-13).

[33] Romana Falcón documenta la extensión territorial y la densidad social de esas rebeliones, severamente reprimidas bajo las presidencias de Benito Juárez y de Porfirio Díaz (*México descalzo*, Plaza y Janés, México, 2002). Una reflexión indispensable y actual sobre la historia de la conflictiva relación entre la República y los pueblos indígenas se en-

8

El avance de las vías del ferrocarril durante las dos últimas décadas del siglo XIX, símbolo clásico del progreso, estuvo jalonado de revueltas campesinas por sus efectos sobre sus vidas, sus tierras y sus economías. Las protestas y las revueltas también siguieron en esas décadas a los deslindes de territorios nacionales. Eran bienes de uso común de los pueblos que se iban convirtiendo en propiedad de terratenientes y de compañías deslindadoras.

Ese progreso –es decir, la expansión sostenida de las relaciones capitalistas y de la privatización de tierras, aguas y bosques– se consideraba sustantivo para la constitución de las modernas instituciones políticas republicanas y de una nación de ciudadanos, iguales ante la ley en sus obligaciones y derechos, incluido el derecho de propiedad individual. Como un resultado de ese proceso, sobrevendría la superación de la "condición indígena". En uno de sus últimos escritos, Guillermo Bonfil recuerda textos que parecen precursores, en negativo, del estallido de la Revolución de 1910. Apenas un año antes, en 1909, uno de ellos iba como sigue:

> Existe de este modo, pues, estancada y latente una gran riqueza pública, por un lado, y por el otro, y en ella, un medio más aprovechable siempre para buscar la pronta regeneración del indio. En éste hay que crear el individualismo, rebajando a la comunidad a su verdadera función, ya que ese socialismo imperfecto y absurdo en que vive y en el que todo es de todos aparentemente,

cuentra en E. Florescano, *Etnia, Estado y nación*, cit., y en especial en su capítulo III, "El Estado nacional y los indígenas", y en el capítulo IV, "Saldos de un siglo de luchas indígenas y campesinas".

mantiene pobre al indio, sin el verdadero amor a la propiedad, por más que tenga pasión por su parcela [...]. Hay que dividir la propiedad comunal.[34]

En otras palabras, un supuesto ideológico de las reformas liberales del siglo XIX y de su heredero, el nacionalismo del siglo XX, era disolver las socialidades del Antiguo Régimen y convertir a los indígenas en ciudadanos, es decir, en mexicanos que, para serlo, habrían dejado de ser indios y, sobre todo, habrían sido despojados de sus tierras y bienes comunales.

Sin embargo, en los inicios del siglo XX la mirada aguda del capitán Fournier, agregado militar de Francia en Estados Unidos, registraba con cierta rudeza lo que, en cuanto a supuesta ciudadanía, había visto en el ejército de la República liberal-oligárquica del presidente Porfirio Díaz:

> La nación mexicana se compone de la reunión de tres elementos principales: los indios, que constituyen la mayor parte de la población; los mestizos, fruto de la cruza de los conquistadores con la raza autóctona; la clase superior, formada por individuos de raza blanca, en su mayoría de origen español. Era imposible reunir en la promiscuidad del cuartel a elementos socialmente tan

[34] Esteban Maqueo Castellanos, *Algunos problemas nacionales*, México, 1909, p. 93, citado por G. Bonfil Batalla, *Obras escogidas*, cit., t. 4, pp. 437-38. Otros ejemplos de este modo de pensar recoge el mismo ensayo: el 18 de septiembre de 1899, en un artículo de primera página titulado "La raza indígena", el periódico *El Siglo XIX* adoctrinaba: "Tantos siglos de ignorancia y abyección parecen haber atrofiado el cerebro de esa raza, que alcanzó en otro tiempo una civilización análoga a las del antiguo mundo, y que llegó con Cuauhtémoc a lo sublime del heroísmo patriótico. Hoy la vemos celebrar a su héroe con mascaradas que no envidiarían los habitantes de Timbuctú o de Cafrería".

diferentes. De este modo, el ejército se recluta casi únicamente entre los indios, *en principio* por enrolamiento voluntario de tres a cinco años, con facultad de renovación. Sólo los cuadros nutren sus filas en las otras clases de la población.[35]

Los soldados del ejército de la República, supuesta forja de la igualdad ciudadana sin distinción de rango ni de riqueza en la edad juvenil del compromiso de todos con la patria, tan sólo eran los indios enganchados en la leva según los viejos métodos de engaño y coerción del Antiguo Régimen.

De este modo, en esa República liberal donde el Congreso, en el año 1905, condecoraba al presidente Porfirio Díaz con un Cordón al Mérito Militar en cuya medalla de oro se leía "Pacificó y unificó al país", la situación de los pueblos y comunidades indígenas seguía siendo la subalternidad colonial y racial que un siglo antes, en 1799, describía Manuel Abad y Queipo:

> Ya dijimos que la Nueva España se componía con corta diferencia de cuatro millones y medio de habitantes, que se pueden dividir en tres clases: españoles, indios y castas. Los españoles compondrán un décimo del total de la población y ellos solos tienen casi toda la propiedad y riquezas del reino. Las otras dos clases, que componen los nueve décimos, se pueden dividir en dos tercios, los dos de castas y uno de indios puros. Indios y castas se ocupan en los servicios domésticos, en los trabajos de la

[35] Archive Militaire de Vincennes, Inventaire Sommaire des Archives de la Guerre, Série N 1872-1919, Attachés Militaires 7B 1727, Ambassade de la République Française aux États-Unis, Washington, le 13 Dec. 1905. Le capitaine Fournier, Attaché Militaire, 2ème Bureau, n. 4. Objet: L'armée mexicaine.

agricultura y en los ministerios ordinarios del comercio y de las artes y oficios. Es decir, que son criados, sirvientes o jornaleros de la primera clase. Por consiguiente resulta entre ellos y la primera clase aquella oposición de intereses y de afectos que es regular entre los que nada tienen y los que lo tienen todo, entre los dependientes y los señores. La envidia, el robo, el mal servicio de parte de los unos; el desprecio, la usura, la dureza de parte de los otros. Estas resultas son comunes hasta cierto punto en todo el mundo. Pero en América suben a muy alto grado, porque no hay graduaciones o medianías; son todos ricos o miserables, nobles o infames.[36]

9

Los pueblos campesinos e indígenas respondieron con resistencias y rebeliones a la continuidad de esa dominación colonial vestida de "igualdad republicana", del mismo modo como en la Nueva España habían respondido a la modernidad borbónica. Esta nueva modernidad de la República, en la cual el racismo dominante era negado en las leyes mientras se reproducía en los hechos, les destruía al mismo tiempo su mundo de la vida y su propia idea de la igualdad y la justicia.

Esas rebeliones sucesivas culminaron en 1911 con la irrupción campesina e indígena en la Revolución mexicana, desde la División del Norte hasta el Ejército Libertador del Sur, en nombre de una idea de república diferente a la de las élites liberales, conservadoras o nacionalistas. El esbozo práctico de esta República fue realizado entre 1911 y 1919 por los pueblos zapatistas y su ejército campesino en lo que vino a ser llamado la Comuna de Morelos.

[36] Citado en E. Florescano, *Etnia, Estado y nación*, cit., p. 276.

Una vez más, la "costumbre" se rebelaba contra el "progreso", no en busca de una restauración del pasado sino de un futuro diferente, postulado en las acciones, los dichos y los escritos de los rebeldes. Esta antinomia sigue presentándose en México a lo largo de la historia del siglo XX, desde las reformas cardenistas de los años treinta hasta la rebelión de las comunidades indígenas zapatistas de Chiapas en 1994. Esta última rebelión ha traído consigo un replanteamiento radical de estas cuestiones en los hechos y un resurgimiento inusitado de estudios y discusiones al respecto, como suele suceder cuando entre las palabras, un de repente, arde la acción.

Esas historias dicen que la condición de subalternidad no se puede alterar por mero efecto de las leyes que surgen del cuerpo político de una república fundada ella misma en la existencia y la persistencia de esa condición. Esa subalternidad sólo puede modificarse o superarse en la constitución del subalterno como sujeto autónomo, como individuo "capaz de servirse de su propio entendimiento sin dirección ajena", en su vida y su práctica cotidianas antes que en textos lejanos. En esto consiste, por lo demás, la esencia del prolongado y accidentado empeño de organización autónoma del trabajo contra el comando del capital y sus instituciones estatales a todo lo largo de los dos últimos siglos.

Este sujeto autónomo, a su vez, se constituye en la experiencia, en la negación mediante hechos de su condición subalterna y de la dominación existente. Tal negación no puede alcanzar a producirse dentro de las instituciones que sancionan y reproducen esa subalternidad en sus formas jurídicas, puesto que éstas ni siquiera la registran en sus textos, donde se declaran derechos iguales para todos los ciudadanos.

La específica subalternidad mexicana no está en las le-

yes sino en los hechos. Los hechos están primero. Nuevas leyes no pueden cambiar los hechos. Nuevos hechos pueden cambiar las leyes. La autonomía del sujeto se constituye en la *experiencia*, única que puede dar sustancia a cualquier ley que la sancione.

Esta negación mediante hechos de la subalternidad existente entraña una ruptura con esas instituciones, para cambiarlas o modificarlas en su raíz. Tal ruptura se llama rebelión, revuelta o revolución, según los casos y las condiciones. De ellas puede surgir una nueva forma de dominación, pero no la restauración de la precedente. Pero lo que tiene lugar por la acción y en la acción es la trasformación del subalterno mismo, la conquista en esos hechos de su autonomía, su albedrío, su capacidad de decidir por sí mismo. La revolución mexicana de 1910-1920 fue una extensa construcción de subjetividades en la experiencia y por ella.

La subjetividad y la condición misma de los subalternos mexicanos fue cambiando en todo el siglo XX y redefiniéndose cada vez a sí misma, como lo ha registrado entre otros Carlos Monsiváis en sus crónicas de la vida urbana. Las clases dirigentes ven en esto desorden, peligro y amenaza. Los subalternos suelen vivirlo con regocijo, pero también con ira y con violencia.

La paradoja es que en las rebeliones de raíz comunitaria, como lo vienen siendo de lejos o de cerca todas las mexicanas, esa capacidad de decidir se conquista en defensa aparente de relaciones antiguas que subordinan al ser humano y a su entendimiento al control de la comunidad o de la corporación. Pero no hay otras formas de organización para esas rebeldías que aquellas que su historia les trasmite. En esta contradicción los subalternos mexicanos han ido apropiándose de su historia pasada, haciendo una historia diferente, constituyendo una individualidad mo-

derna con instrumentos antiguos, reconfigurando bajo formas insólitas el viejo sentimiento de comunidad, en lugar de permitir que sea disuelto sin resistencia en una multitud de individualidades unidas en el mercado por los lazos impersonales del valor de cambio.

Vistas desde afuera, las rebeliones mexicanas parecen utopías arcaicas alzadas contra el progreso, la modernización, la globalización. Vistas desde adentro, son el territorio donde en la experiencia se van conformando y educando los sujetos modernos, cuyo rasgo es la capacidad de tomar decisiones por sí mismos y organizar los medios para llevarlas a cabo.

Entre esas maneras de afirmar al sujeto autónomo no es la menos importante la emigración a Estados Unidos durante todo el siglo XX. Quienes la emprenden son por lo general jóvenes y audaces, hombres y mujeres, una selección en la acción, en el riesgo y en las decisiones individuales. La de "irse al otro lado" no es sólo económica. Es también una forma apenas enmascarada de la protesta subalterna contra una organización de la vida social que los obliga a abandonar su tierra y sus afectos para, nueva paradoja, poder conservarlos.

10

Como nos vinieron diciendo los autores que fueron apareciendo en esta constelación, subalternidad no es sinónimo de sumisión. Es una condición activa en la paz y en la guerra, en la obediencia y en la rebeldía. Modela el presente desde atrás y se condensa como acción. Es a través de sus acciones como los subalternos, los hacedores, ingresan al futuro con los instrumentos que les heredó su pasado y con ellos lo hacen y lo revelan.

Regresemos una última vez a Walter Benjamin:

> La lucha de clases que tiene siempre ante sus ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que se hace de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. Están vivas en esa lucha en forma de confianza, de valentía, de humor, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a ser puestos en cuestión, una y otra vez, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de raíz secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la menos aparente de todas las trasformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.[37]

Es cuestión de conocimiento y de justicia considerar la historia a contrapelo, asumir sus antinomias y sus paradojas, revelar lo que está en negativo, hacer aparecer lo que está escrito en tinta invisible en los hechos de los subalternos, leer las líneas de las manos de los que viven por sus manos, rescatar enteras nuestra herencia y nuestras historias.

New York University, febrero-abril de 2003
UNAM, septiembre-noviembre de 2003

[36] W. Benjamin, *Écrits français*, cit., p. 341.

EPÍLOGO
EL ARTE DE NARRAR

Los historiadores suelen decirse artesanos. Al artesanado los une su arte de seguir huellas, encontrar indicios, reunir pruebas y someterlas a una forma de la crítica similar a la que ejerce el carpintero sobre sus maderas y el tejedor sobre sus hilados. Marc Bloch se decía un artesano, cercano a su material de trabajo y reacio a la generalización especulativa propia de otros terrenos del conocimiento: "Entre los espectros que una falsa comprensión del pasado alza en nuestro camino y que un conocimiento más preciso exorciza, ubicaría en primer lugar a la falsa analogía".[1] Uno de esos sencillos exorcismos está en el respeto propio del artesano hacia la materia con la cual trabaja.

Las tesis *Sobre el concepto de historia* conocieron una larga maduración en la obra previa de Walter Benjamin. Ideas de las tesis, y hasta párrafos enteros, aparecen en sus escritos de los años treinta. Entre estos escritos están *El narrador. Reflexiones sobre la obra de Nicolas Leskov*, de 1936,[2] y *Eduard Fuchs, coleccionista e historiador*,[3] de 1937. Buscaré en

[1] Marc Bloch, *Histoire et historiens*, textos reunidos por Étienne Bloch, Armand Colin, París, 1995, pp. 36 y 33. De los recursos que el investigador pone en juego en esta dimensión artesana de su oficio trata el clásico estudio de Carlo Ginzburg, "Señales. Raíces de un paradigma indiciario", en Aldo Gargani (comp.), *Crisis de la razón*, Siglo XXI, México, 1983, pp. 55-99.

[2] W. Benjamin, *Le narrateur. Réflexions à propos de l'œuvre de Nicolas Leskov*, en *Écrits français*, cit., pp. 205-29.

[3] Walter Benjamin, *Eduard Fuchs, collectioneur et historien*, en *Œuvres*, Gallimard, collección Folio, París, 2000, vol. III, pp. 170-225.

lo que sigue algunos de los hilos que en las tesis se vuelven entramado.

Tomando pie en un conciso párrafo de Paul Valéry, Walter Benjamin dice en *El narrador* que en el trabajo del artesano existe "una relación estrecha entre el alma, el ojo y la mano. [...] Esta antigua coordinación del alma, del ojo y de la mano es de origen artesanal y la hallamos en el arte de narrar cada vez que éste está en terreno propio". Hasta es posible preguntarse, agrega, "si la relación que existe entre la narración y su objeto, la experiencia humana, no es en sí misma una relación artesanal; si su tarea no consiste en trabajar en forma sutil y sólida la materia prima de la experiencia, la propia y la ajena".[4]

En su obra póstuma de 1942, *Apología por la historia*, Marc Bloch reclamaba para el conocimiento histórico esa misma primacía de la experiencia y aquella sabiduría propia de las manos del trabajo: "al igual que el tacto de la mano, existe un tacto de las palabras".[5]

[4] W. Benjamin, *Écrits français*, cit., pp. 228-29.

[5] "No hay menos belleza en una ecuación exacta que en una frase justa. Pero cada ciencia tiene su propia estética del lenguaje. Los hechos humanos son, por su misma esencia, fenómenos muy delicados, muchos de los cuales escapan a la medición matemática. Para traducirlos bien, y luego para penetrarlos bien (¿pues acaso es posible comprender perfectamente lo que no se sabe decir?), es menester una gran finura de lenguaje, un color justo en el tono verbal. Allí donde calcular es imposible, se impone sugerir. Entre la expresión de las realidades del mundo físico y la de las realidades del espíritu humano el contraste, en resumen, es el mismo que existe entre la tarea del obrero fresador y la del violero: ambos trabajan al milímetro; pero el fresador utiliza instrumentos mecánicos de precisión; el violero se guía, ante todo, por la sensibilidad del oído y de los dedos. No esta-

El historiador, artesano como a sí mismo se imagina, es y no es un narrador. No lo es en cuanto el narrador, el que cuenta historias junto al fuego, no tiene que aportar pruebas de sus dichos, sólo decir que lo sabe por experiencia propia o por experiencia ajena que otros le contaron. Son éstas sus referencias, no las mismas que las que debe aducir el historiador. Artesano es éste, sin embargo, en cuanto él también, historiador, trasmite y narra en el presente ("el presente es el fragmento del pasado más cercano a nosotros", decía Marc Bloch) una experiencia humana pasada que ha reconstruido según ese otro arte artesanal, el del rastreador o el huellero, descubriendo aquellos indicios, muchos o pocos, que de ese pasado pueden aún hallarse si se sabe buscar. Ese investigador sigue siendo uno que en su tarea requiere aquella antigua coordinación del alma, del ojo y de la mano. Y una vez que ha encontrado los fragmentos y con ellos una imagen de ese pasado, no tiene otro remedio que contar su historia.

Es aquí donde se vuelve narrador, oficio antiguo como el que más.

"La experiencia trasmitida oralmente es la fuente en la cual han abrevado todos los narradores. Y entre los que han escrito sus historias, los grandes narradores son aquellos cuyo texto se separa menos de las palabras de los innumerables narradores anónimos", escribe Benjamin. Entre éstos, nos dice, existen dos grupos que sin cesar se interpenetran. Uno es el campesino sedentario, que mucho ha vivido. El otro es el marino comerciante, que mucho ha viajado. Uno conoce historias y tradiciones de su comarca,

ría bien que el fresador se contentara con el empirismo del violero, ni que el violero quisiera imitar al fresador. ¿Es acaso posible negar que, al igual que el tacto de la mano, existe un tacto de las palabras?" (M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, cit., p. 52).

el otro trae las de tierras lejanas. De estos dos arquetipos provienen dos estirpes de narradores.[6]

Pero es imposible pensar el arte de contar

> en toda su amplitud histórica sin una penetración recíproca muy íntima entre estos dos arquetipos [...]. Si es verdad que los campesinos y los marineros han sido los maestros consagrados del arte de narrar, el artesanado fue su gran escuela. En éste, el mensaje de países lejanos que trae quien mucho ha viajado se une al mensaje del pasado cuyo confidente es el hombre sedentario.[7]

El arte de narrar encuentra así sus primeros maestros entre aquellos que viven por sus manos.

•

El investigador histórico, por su parte, tiene ante sí una exigencia específica de su oficio, que no se ocupa tan sólo de narrar. Walter Benjamin le demanda una inquietud espiritual: "dejar de lado toda actitud serena, contemplativa, para tomar conciencia de la constelación crítica en la cual tal fragmento del pasado entra con respecto a tal fragmento del presente". Le pide, en otras palabras, "poner a trabajar la experiencia de la historia que, para cada presente, es una experiencia personal". El materialismo histórico, escribe, "se dirige a una conciencia del presente que hace estallar la continuidad de la historia. [...] Concibe la comprensión histórica como una segunda vida de aquello que ha sido comprendido, cuyas pulsaciones son perceptibles hasta el presente".

[6] W. Benjamin, *Écrits français*, cit., p. 206.
[7] Ibid., p. 207.

Una segunda vida del pasado en el presente: si esto es así, nos dice Walter Benjamin, el objeto de un conocimiento histórico venidero "no es una madeja de puros y simples hechos, sino un conjunto definido de hilos que muestran, en la textura del presente, la trama de un pasado". Sería erróneo, agrega, "identificar esta trama con el puro lazo causal. Por el contrario, es un todo dialéctico, y algunos hilos, que pueden haberse perdido durante siglos, son retomados en forma repentina y silenciosa por el curso actual de la historia".[8]

Ese curso, en aquellos años treinta del siglo XX, había adquirido una coloración atroz. Conocedor fino y sutil de los escritos de Marx, de la lógica inhumana del capital y del ascenso en Europa de una barbarie de progreso técnico vestida, Benjamin anota:

> Las preguntas que la humanidad plantea a la naturaleza están condicionadas, entre otras cosas, por el nivel de la producción. Aquí es donde fracasa el positivismo. En el desarrollo de la técnica, sólo fue capaz de ver el progreso de las ciencias de la naturaleza, pero no las regresiones de la sociedad. No vio que ese desarrollo estuvo condicionado en modo determinante por el capitalismo.

Así se consumó en el siglo XIX un hecho definitorio de lo que vendría, "la recepción abortada de la técnica". Esta recepción se realizó a través de una serie de concepciones que, "sin excepción, tratan de cancelar el hecho de que, en esta sociedad, la técnica sirve sólo para producir mercancías".[9]

[8] W. Benjamin, *Œuvres*, cit., vol. III, p. 190.
[9] Ibid., p. 184.

Sigue entonces su diagnóstico sin piedad sobre el siglo XX, el suyo, el que fue el nuestro:

> Es el momento de preguntarse si la "bonhomía sentimental" propia de la burguesía de aquel siglo XIX no se debía a la sorda satisfacción de no haber tenido que enterarse nunca de la evolución que iban a tener las fuerzas productivas entre sus manos. Pues, en efecto, esta experiencia correspondió al siglo siguiente. Éste verá cómo la velocidad de los medios de trasporte y la capacidad de los aparatos que reproducen la palabra y la escritura va más allá de las necesidades. Traspasado ese límite, las energías que la técnica despliega son destructivas. Favorecen ante todo a la técnica de la guerra y de su preparación por la prensa.[10]

De esta lucidez de la razón histórica se nutrieron sus escritos a lo largo de la década trágica que trascurre entre la crisis de 1929, el ascenso paralelo del fascismo, el nazismo y el stalinismo, la derrota de la revolución española en la cual los tres convergen, y el inicio en 1939 de la segunda guerra mundial. En el umbral de esta catástrofe, entre 1938 y 1939, esos escritos están animados por lo que llama "el coraje de la desesperación: la conciencia de que el mañana puede traer destrucciones de una amplitud tal que parecerá que nos separan siglos de los textos y las producciones que apenas datan de ayer".[11]

Esa conciencia relampaguea en 1940 en los dos gestos últimos de su alma y de su mano: sus tesis *Sobre el concepto de historia* y su muerte en Port Bou. Relámpagos de color oscuro, ellos parecen iluminar los tiempos violentos de la historia que llegarían con el siglo sucesivo.

[10] Ibid., p. 185.
[11] Ibid., p. 227.

La violencia sin par del siglo precedente no sólo incubó la de estos tiempos que apenas comienzan. Trajo también consigo una creación y una acumulación de experiencia en resistir, organizar, pensar, imaginar y poner en práctica sentidos y significados de la vida diferentes y opuestos a la barbarie cosificada del reinado universal de la mercancía y la "dependencia respecto de las cosas" como razón y principio moral fundante de la vida.

Experiencia es confianza en las propias fuerzas. "Ninguna clase puede encarar la acción política sin tener confianza en sí misma", escribía Walter Benjamin[12] –en estos tiempos, la clase sin confines de los oprimidos, los despojados, los explotados y los humillados por la actual e inhumana configuración del mundo.

Pero, agregaba, una cosa es la confianza en la propia capacidad para actuar, y otra diferente es el optimismo sobre las condiciones en que tendrá lugar dicha acción: confianza en lo viviente o confianza en lo instituido, podríamos decir. Este segundo optimismo era el más infundado y problemático: "La posibilidad de la barbarie, de la cual Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* y Marx en su diagnóstico del desarrollo capitalista habían tenido una intuición fulgurante", prosigue Benjamin, era inimaginable para las mentes socialdemócratas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. No habiendo visto desde su mirador metropolitano la barbarie colonial, la primera guerra mundial, con lo que después siguió, se desplomó sobre sus sosegadas y desprevenidas cabezas.

La barbarie, el sinsentido, no amenaza desde afuera las murallas de la presente ciudad del capital, cuyo símbolo y escudo de armas no son los rascacielos de Wall Street o de la City sino los cinco muros del Pentágono. Viene

[12] W. Benjamin, *Œuvres*, cit., vol. III, pp. 201-202.

desde adentro de esos muros y sus aledaños financieros y desborda sobre el mundo.

Desde el otro lado, no la contiene ninguna institución. Se le opone en cambio, difusa y sin fronteras, la experiencia humana, esa "constelación crítica entre tales fragmentos del pasado y tales fragmentos del presente", "ese conjunto preciso de hilos del pasado en la textura del presente". Es allí donde se revela y, en los tiempos violentos, se vuelve fuerza material aquella confianza propia de las clases subalternas, recibida de los hechos de sus múltiples historias a través de las voces de sus narradores, huelleros, viajeros, troveros y cuenteros.

Ciudad de México, enero de 2005

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter, *Écrits français*, Gallimard, París, 1991.

——, *Œuvres*, 3 vols., Gallimard, colección Folio, París, 2000.

——, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Ítaca, México, 2004.

——, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción y presentación de Bolívar Echeverría, Contrahistorias, México, 2005.

Benot, Yves, *Massacres coloniaux, 1944-1950: la IVème République et la mise au pas des colonies françaises*, La Découverte, París, 2000.

Bloch, Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Armand Colin, París, 1997. (Edición en español: *Apología por la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.)

——, *Histoire et historiens*, textos reunidos por Étienne Bloch, Armand Colin, París, 1995.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1987.

——, *Obras escogidas*, 4 vols., Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.

——, *Pensar nuestra cultura*, Alianza, México, 1991.

——, "Historias que no son todavía historia", en Carlos Pereyra et al., *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI, México, 1980.

Beuchot, Mauricio, *La querella de la Conquista. Una polémica del siglo XVI*, Siglo XXI, México, 2004.

Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

Brzezinski, Zbigniew, *The Choice. Domination or Leadership*, Basic Books, Nueva York, 2004.

Chatterjee, Partha, "La nación y sus campesinos", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comps.), *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias, La Paz, 1997.

Clendinnen, Inga, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Coatsworth, John H., "Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa", en Friedrich Katz (comp.),

Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX, Era, México, 1990.
——, *Los orígenes del atraso*, Alianza, México, 1990.
Corrigan, Philip y Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Basil Blackwell, Oxford, 1985.
Davis, Mike, *Late Victorian Holocausts. El Niño Famines and the Making of the Third World*, Londres, Verso, 2001.
Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (Antología)*, estudio introductorio y selección de Miguel León-Portilla, Cien de México-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2000.
Dube, Saurabh, *Sujetos subalternos*, El Colegio de México, México, 2001.
Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.
Engels, Friedrich, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* [1845].
Falcón, Romana, *México descalzo*, Plaza y Janés, México, 2002.
Fanon, Frantz, *L'an cinq de la Révolution Algérienne*, Maspero, París, 1959.
——, *Les damnés de la terre*, Maspero, París, 1961.
Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Aguilar, México, 1997.
Gilly, Adolfo, *Nuestra caída en la modernidad*, Joan Boldó i Climent, México, 1988.
——, *Chiapas, la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Era, México, 1997.
——, "El hacedor", *Chiapas*, n. 15, Era-Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003.
——, *El siglo del relámpago. Siete ensayos sobre el siglo XX*, Ítaca, México, 2002.
Gadamer, Hans-Georg, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en Gianni Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*, Gedisa, Barcelona, 1992.
Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, 6 vols., Era, México, 2000.
Gómez, Luis A., *El Alto de pie. Una insurrección aymara en Bolivia*, Comuna, La Paz, 2004.
Guha, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona, 2002.
——, *History at the Limit of World-History*, Columbia University Press, Nueva York, 2002.
—— (comp.), *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

—— y Gayatri Chakravorty Spivak (comps.), "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India" y "The Prose of Counter-Insurgency", *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Nueva York, 1988. (Citados de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, comps., *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias, La Paz, 1997.)

Hale, Charles A., *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, Siglo XXI, México, 1972.

Harvey, David, *The New Imperialism*, Oxford University Press, Nueva York, 2003. (Edición en español: *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid, 2004.)

Hylton, Forrest, Felix Patzi, Sergio Serulnikov, Sinclair Thomson, *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del Diablo, La Paz, 2003.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, Nueva York, 1997.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (comps.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994. (Edición en español: *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Era, México, 2002.)

León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.

Luxemburg, Rosa, *La acumulación del capital*, Grijalbo, Barcelona, 1978.

Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, Siglo XXI, México, 1971.

Meiksins Wood, Ellen, *The Origin of Capitalism. A Longer View*, Verso, Nueva York y Londres, 2002.

Moore, Barrington, *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, M. E. Sharpe, White Plains, 1978.

Moreno Toscano, Alejandra, "El siglo de la Conquista", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, t. II, El Colegio de México, 1976.

O'Gorman, Edmundo, *México: el trauma de su historia*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1999.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston, 1957. (Edición original: Rinehart, Nueva York, 1944. Edición en español: *La gran transforma-*

ción. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.)
Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (comps.), *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Historias, La Paz, 1997
——, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980*, Aruwiyiri, La Paz, 2003.
Rosdolsky, Román, *Génesis y estructura de* El capital *de Marx. Estudios sobre los* Grundrisse, Siglo XXI, México, 1978.
Roseberry, William, "Hegemonía y lenguaje contencioso", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, Era, México, 2002. (Edición en inglés; *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, 1994).
Roux, Rhina, "Historia y comunidad estatal en México", *Viento del Sur*, México, julio 1999, n. 15, pp. 47-56.
——, *El Príncipe mexicano. Subalternidad, historia y Estado*, Era, México, 2005.
Rus, Jan, Rosalva Hernández Castillo, Shannan L. Mattiace (comps.), *Mayan Lives, Mayan Utopias. The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2003.
Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, 1990. (Edición en español: *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Era, México, 2000.)
Serulnikov, Sergio, "Customs and Rules: Bourbon Rationalizing Projects and Social Conflicts in Northern Potosí during the 1770's", *Colonial Latin American Review*, 1999, vol. 8, n. 2, pp. 245-74.
Stern, Steve, "La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2000.
Thompson, E. P., *Customs in Common*, The New Press, Nueva York, 1991. (Edición en español: *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 2001.)
——, Edward P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, The Monthly Review Press, Nueva York, 1978.
——, *Making History. Writings on History and Culture*, The New Press, Nueva York, 1994.

Trotsky, León, *History of the Russian Revolution*, Pathfinder, Nueva York.
Tutino, John, "Comunidad, independencia y nación: las participaciones populares en las historias de México, Guatemala y Perú", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 2000.
Vincent, Jean-Marie, *Un autre Marx. Après les marxismes*, Page Deux, París, 2001.
Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2003.
Williams, Raymond, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana, Londres, 1976.